

رفاعة الطهطاوي وبورلماكي (Burlamaqui)

أنور لوقا

الرحلة والإصلاح :

في ضوء الأدب المقارن، توثقت علاقة منجي الشملبي برفاة الطهطاوي (1801 - 1873) وهو أوّل رحالة عربي في العصر الحديث انتقل إلى الغرب، ودرس حضارته، وعاد شعلة متوقّدة من المعارف والنشاط والمسؤوليّة، لذا أدّت مبادراته الثقافيّة - مربّيا ومترجما وصحفيّا وناشرا - إلى بعث حياة فكريّة مطّردة هي ما نطلق عليه اسم عصر النهضة. ولعلّ منجي الشملبي الذي جاهد - بعد قرن من رفاة الطهطاوي - بالفكر والقلم والتربيّة لإحياء ثقافة تونسيّة قوميّة فكريّة فعالميّة، قد تجاوب مع المصلح المصري الرائد لتطابق أغراضهما في البناء، كما تطابقت - من وراء فارق الزّمن - مصادرهما : فكلاهما اغتذى بالتراث العربي، نثره وشعره، ثمّ اغترف من معاهد باريس وأساتذتها.

بين الطهطاوي ومعاصريه التونسيّين :

وهناك علاقة متّصلة الحلقات، مثمرة، لمسناها بين هذا الطهطاوي - أي القادم من طهطا بصعيد مصر - وبين عدد من المصلحين التونسيّين في زمانه، منذ إحاطته المبكّرة بآراء المتأعبي المالكي وبيرم الثاني الخنفي في إشكاليات التعامل مع مستحدثات الوقاية الطبيّة، وعند تعيينه مترجما عقب عودته من باريس بمدرسة طبّ أبي زعبل حيث تعاون مع المصلح

محمد عمر التونسي، حتى محادثاته سنة 1868 في صميم قضايا المجتمع مع الجنرال حسين الذي زاره بالقاهرة، فضلا عن استشهاده في «مناهج الألباب، بخير الدين التونسي كما استشهد به خير الدين في «أقوم المسالك».

التعريف بابن خلدون : «مونتسكيو الإسلام»

وكان رفاة الطهطاوي في طليعة من عرفوا قرآء المطبعة العربية بنصوص ابن خلدون، إن لم يكن أولهم. والطريف أنه أدخل ابن خلدون إلى أذهان معاصريه مقرونا باسم مونتسكيو الفرنسي (Montesquieu)، الذي عاش في القرن الثامن عشر - عصر التنوير - أي بعد المؤرخ العربي بقرون أربعة. فيقول في كتاب رحلته «تخليص الإبريز في تلخيص باريز، المنشور سنة 1834 :

«وقرات أيضا مع مسيو شواليه جزاين من كتاب يسمى «روح الشرائع، مؤلفه شهير بين الفرنسيين يقال له «مونتسكيو»، وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية، ومبني على التحسين والتقريب العقلين، ويلقب عندهم بابن خلدون الإفريقي، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم أيضا : «مونتسكيو الشرق، أي «مونتسكيو الإسلام»⁽¹⁾.

ذلك أنه استكشف أدب ابن خلدون عبر مستشرق فرنسي عاصره في باريس، يدعى كاترمير (1782 - 1857 Quatremère) نشر «المقدمة، الشهيرة وقارن صاحبها بمونسكيو، ضمن سلسلة مختاراته من المخطوطات العربية. ولم تطبع بولاق كتاب «العبر، لابن خلدون سنة 1284 / 1867 في سبعة أجزاء إلا بعد أن اهتم مستشرق فرنسي آخر هو De Slane بنشر النصوص المتعلقة بالمغرب مع ترجمة فرنسية تحت عنوان «تاريخ البربر». وتلك عالمية الأدب - ذهابا وإيابا - فقد شكل صفة من

(1) رفاة الطهطاوي. تخليص الإبريز في تلخيص باريز، طبعة مهدي علاّم واحمد احمد بدوي وانور لوقا، القاهرة، وزارة الثقافة، 1958، ص 244.

المستشرقين حلقة الوصل الحقيقية بيننا وبين تراثنا، وحاول الطّهطاوي وتلاميذه اقتباس مناهجهم.

وفي التفات الطّهطاوي إلى ابن خلدون ومونتسكيو معا إلماع إلى خميرة من خمائر النهضة تكمن من بعده في انطلاق محمد عبده ثم طه حسين نحو نفس المسلك. تلقّف محمد عبده طبعة بولاق فلما حيل بينه وبين تدريس نصّ «المقدمة» في الأزهر، جعلها مادة تدريسه في «دار العلوم» منذ عيّن أستاذا بها سنة 1295 / 1878. فكان يطبّق ما فيها من الكلام على نهوض الدوّل وسقوطها وشؤون العمران وأصوله على أمّته، ويبين أسباب ضعفها، والوسائل التي تذهب به وتعيد إليها ما فقدت من عزّها ومجدها. وكان يكلف التلاميذ كتابة المقالات في ذلك فكان كلّ واحد يشعر بروح جديد يدبّ في هيكله، ويرى نفسه مخلوقا لخدمة بلاده وإعلاء شأن أمّته، لأنّ هذه الأفكار لم تكن معهودة في هذه البلاد، فلا تذكر في المدارس ولا في المجالس، والمقرّر في أذهان جميع الناس وقلوبهم أنّهم عبيد للحكّام لا حقوق لهم عليهم⁽²⁾.

وأما طه حسين - ومنجي الشملبي به أخبر فهو صاحب «المدرسة الحسينية» في الجامعة التونسية وعلى يديه تخرّج مختصّون بفكر عميد الأدب العربي، أذكر بينهم عمر مقداد الجمني وأطروحتّه عن «طه حسين مؤرخا»⁽³⁾. فقد أهله ابن خلدون لأن يتصدّى للحياة العامة، إذ توفّر أولا على تحليل «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» في رسالته التي نافسها بالسّوربون سنة 1918 وتبناها «دوركيم» مؤسس علم الاجتماع. لقد وجد طه حسين في تلك الوثيقة التّراثية، التي تبرّر الهدم والبناء وتمهّد للثورة اللاّزمة، عقلانيّة شفّته من اعتبارات الفقه وعلم الكلام التي

(2) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة، مطبعة المنار، 1350 / 1931 (جزآن)، ج 1، ص 136.

(3) عمر مقداد الجمني، طه حسين مؤرخا، قرطاج، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 1993، جزآن.

ضاق بآلياتها الخاوية في الأزهر «كالفنقلة، والعنونة، الخ. أعجبه أن يتخذ ابن خلدون من الإنسان نفسه نموذجا لتطور الدولة التي توسم فيها أعمارا طبيعية كأعمار الناس، وأبرز طه حسين مبدأ «العلية» لدى ابن خلدون - أي ربط الأسباب بالمسببات - وأسبقيته بهذا المنهج على مونتسكيو.

الترجمات والتاريخ :

وإذا كانت الرحلة جنسا أدبيا يصبّ - من قريب أو بعيد - في جنس الترجمة الذاتية (أو «الترجماتية» حسب اختزال منجي الشملي لتلك التسمية المزدوجة) فإن سيرة الطهطاوي هي سيرة «التاريخ» في بلاده. تمتاز السيرتان في ديباجة هذا «الكتاب البرنامج»، حيث يستعرض المؤلف نسبه ونشأته، ثم دراسته بالأزهر، وتلمذه على حسن العطار، الذي كان إذ ذاك أوسع الشيوخ ثقافة ومعرفة بالشراء والجغرافيين، بل كان رحالة جاب بلاد الشام وتركيا والباينا بعد أن اتصل على أرض مصر بعلماء الحملة الفرنسية، ودفعته مناهجهم إلى أن يتنبأ لأمته بعقلية جديدة تخرجها على هذا النحو إلى رحاب العلم. وتلبية لتوصية من هذا الشيخ التقدمي أضيف رفاعة الطهطاوي «إماما» للبعثة الدراسية التي قرّر الوالي محمد علي إرسالها إلى باريس كي يؤهل في مختلف التخصصات أكثر من أربعين شابا يستعين بهم في تأسيس دولته الحديثة. هكذا تتفاعل حياة الطهطاوي بحياة أمته، ولا ينفصل كتاب رحلته عن طور الاستفاقة لدينا. وبمغزى تجربته طوال السنوات الخمس التي قضاها في باريس (1826 - 1831) دارسا ومستطلعا يصارح قراءه، فيحثهم على «البحث عن العلوم البرآنية والفنون والصنائع» ويعترف : «ولعمر الله إنني، مدة إقامتي بهذه البلاد، في حسرة على تمتعها بذلك، وخلو ممالك الإسلام منه..»

ولأن الطهطاوي يريد أن يضع بين أيدي قرائه لا مجرد وصف لسياحته في الغرب، بل «ثمرة» رحلته أي ما حصله من علم - وهذا هو

معنى استخراج الذّهب أو «تخليص الإبريز» - فإنه يطنب في الحديث عن «العلوم والفنون والصّنائع»، يعرض موضوعاتها وتطبيقاتها ووسائلها وفوائدها، ويفرد فصلا في التعريف بالكتب التي كانت مادة دراساته، وفصلا آخر «في الامتحانات التي صنّعت معي في مدينة باريس». وتلك صفحات جوهرية نستطيع أن نستشفّ خلالها كيفية اختمار توجه عقلي جديد بمضمون الأفكار السابقة التي احتلت رأس شاب تشيع بالتراث الأزهري.

الانتفاح على «الحقوق الطبيعيّة»

وقد استوقفتني هذه السّطور : «وقرات في الحقوق الطبيعيّة مع معلّمها كتاب «برلماكي، وترجمته وفهمته فهما جيّدا. وهذا الفنّ عبارة عن التحسين والتّقييح العقلين، يجعله الإفرنج أساسا لأحكامهم المسماة عندهم شرعية»⁽⁴⁾ أين هذه التّرجمة ؟ إنّها لم تطبع. ولم أجد أثرا ضمن أوراقه التي فحصتها سنة 1958 (وكانت محفوظة إذ ذاك في دار أسرته بحي الحلميّة بالقاهرة، على حين تعرّفت فيما بقي هناك من مخطوط «تخليص الإبريز» صفحات بعضها محذوف من الطّبعة المعروفة وبعضها بدايات فصول شرع المؤلّف في تسطيحها ولم يستكملها، بما عرضه - مع صور لتلك الصّفحات - في مقدّمة طبعة وزارة الثقافة التي صدرت قبل نهاية ذلك العام).

يقينا ترجم الطّهطاوي كتاب بورلماكي في الحقوق الطبيعيّة. بل وقدم ترجمته تلك إلى لجنة امتحانه الذي جرى في مكتب مدير البعثة جومار (Jomard) - أي تحت قبة دار الاكاديميات الفرنسيّة - يوم 19 أكتوبر 1832، وكان من أعضائها أساتذة أجلاء كالمستشرق رينو (Reinaud)، والمترجم المستعرب مولر (Muller)، والأساذ دليل (Delile) بل والكونت تورجنيف (Tourguéneff) وزير المعارف السّابق في روسيا.

(4) تخليص الإبريز، أنفا (1) نفس الصّفحة.

وتحتل ترجمة كتاب بورلماكي العاشر من قائمة المترجمات التي يشتملها تقرير الامتحان وعددها اثنا عشر نصاً⁽⁵⁾.

وتشتد سلبية افتقارنا لهذه الترجمة إذا لاحظنا مبادرة مطابع بولاق إلى نشر الكتب المدرسية التي كُلفت رفاعة بترجمتها إلى العربية وهو في باريس - وورد ذكرها في قائمة امتحانه - مثل «المعادن النافعة لتدبير معاش الخلائق» (1248 / 1832) أو «مبادئ الهندسة» (1258 / 1842)⁽⁶⁾ ذلك أنه لم يتلق أي تكليف بترجمة كتاب بورلماكي، وإنما اختاره بنفسه، لأنه يعالج موضوعاً جوهرياً، وهذا معنى قوله «وفهمه فهما جيداً».

التقاء بشعوب الأرض

وأقل خطراً من بحث بورلماكي في مصادر التشريع، كتاب هام به رفاعة لأنه استكشف في فصوله مختلف شعوب الأرض الذين خرج من بلاده ليتعرف بأحوالهم ويعايشهم ويستكمل بهم أسرته الإنسانية، في شوق المتفتح على المجهول. وهو كتاب صغير عنوانه «لمحة تاريخية عن أخلاق الأمم وعاداتها»⁽⁷⁾ ترجمه رفاعة بعنوان فخم يلبي بالسجع ذوق معاصريه : «قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر»، نشرته بولاق سنة 1249 - 1833. إن جومار - الذي أشرف على دراسات الطهطاوي في باريس - هو الذي اقترح عليه ترجمة هذا الكتاب إلى

(5) نشرت هذا التقرير مجلة La Rev. encyclopédique، عدد نوفمبر 1831، ص 521 - 523، وأعدنا طبعه في كتابنا :

Anouar Louca, *Voyageurs et écrivains en France au XIX^e siècle*, Paris, Didier, 1970, p. 257 - 258.

(6) Cyprien - Prosper Brard, *Éléments de minéralogie populaire*, Paris, L. Colas, 1826.
Adrien Marie Legendre, *Éléments de géométrie*, Paris, Plusieurs éditions dès le début du XIX^e siècle.

(7) G. - B. Depping, *Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations*, 15^e livraison de *L'encyclopédie portative ou résumé universel des sciences, des lettres et des arts*, par une société de savants et gens de lettres, sous les auspices de MM. Barante, Champollion, Cuvier, Jomard, Jussieu... Paris, 1826.

العربية. فقد كان جومار من روّاد الجغرافيا البشرية⁽⁸⁾، وعضوا في اللجنة العلمية التي دأبت في تلك الأيام على تنوير الشعب بنشر «موسوعة للجيب، هذا جزؤها الخامس عشر، ومؤلفه ديبنج من أصدقائه⁽⁹⁾». ولا أدلّ على ترحيب الطّهطاوي واندماجه في سياق ذلك النصّ - الذي فرغ من ترجمته سنة 1245 - 1829 - من مبادرته بوضع مقدمة معجمية طويلة له عنوانها «سابقة»، ضمّنها شرح الكلمات الغربية التي صادفها، وحثّ المترجمين من بعده على أن ينهجوا نهجه : «ولو وضع المترجمون نظير ذلك في كلّ كتاب ترجم لانتهى الأمر بالتقاط سائر الألفاظ المستحدثة التي ليس لها مرادف أو مقابل في لغة العرب». أي أنّ هذا العمل أصبح بداية مشروعة في التعريب - فرفاعة الطّهطاوي هو الذي سيؤسّس في القاهرة «مدرسة الألسن»، ثم «قلم الترجمة».

(8) كان (Edme - François Jomard (1777 - 1862)، وهو «مهندس جغرافي، شاب في العشرين من عمره، ضمن علماء الحملة الفرنسية على مصر (1798 - 1801)، ثم تولّى نشر أبحاثهم في الكتاب الموسوعي الضخم «وصف مصر، Description de l'Egypte». وهو الذي ألحّ على محمّد علي - والي مصر - في إرسال بعثة مدرسيّة إلى باريس، تطوّع للإشراف العلمي عليها. توسّم الذكاء والكفاءة اللغوية في إمام البعثة فوجّهه إلى التخصص في الترجمة. وأصبح في نظر رفاعة الطّهطاوي مثالا للعالم النشيط اقتدى به. انظر كتابنا Voyageurs (أنفا 5) ص 308، وتقديم رفاعة لقلاند المفاخر حيث يقول : «ولمّا كان للفقيد معرفة هذه اللغة (الفرنسيّة) وفيه ملكة مطالعة عظيم كتبها وتمييز الغثّ من السمين، طلب منّي الخواجة ج.مار، مدير تعليم الأفنديّة المبعوثين من طرف حضرة وليّ النّهمة إلى باريس، أن أترجم إلى العربيّة كتابا لطيفا يسمّى بما معناه «قلاند المفاخر، [البحر] فأجبتّه لذلك علما بأنّه نصوح في محبة أفندينا وليّ النعم، ومحبة لبلاد مصر كأنها وطنه، وعن الاتجاه الجغرافي لجومار، راجع مقالين حديثين :

N. Dias, "Une Science Nouvelle ? La géoethnographie de Gomard", in M. - N. Bourguet (éd.), *L'invention scientifique de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1998, pp. 159 - 183.

A. Louca, "Lettre de Paris. Tahtawi et Taha Hussein", in J. - M. Humbert (éd.), *France - Egypte, Dialogue de deux cultures*, Paris, AFAA, Gallimard, L'Oeil, 1998, pp. 86 - 93.

(9) جورج برنار دبنج (Georges - Bernard Depping, 1784 - 1853) بحاثّة فرنسي، من أصل ألماني، ألف في الجغرافيا والتاريخ عدّة كتب، من أهمّها : تاريخ التجارة بين المشرق وأوروبا. (*Histoire du commerce entre le Levant et L'Europe*), Paris, 1830, 2 vil.

لتمكين اللغة من التعبير عن مقتضيات العصر⁽¹⁰⁾. وأما لشغله المباشر - إذ كان منخرطاً في تأليف كتاب رحلته - فقد وجد الطّهطاوي في تصنيف دبنج نموذجاً اهتدى به. وحسبنا أن نلقي نظرة على الفهرست في كلّ من الكتابين لنلاحظ تتالي فصول الطّهطاوي عن باريس (من الرابع إلى السادس) بموازاة موضوعات دبنج (من الفصل الأوّل إلى الفصل الثالث)، عن المسكن والمأكل والملابس. وهكذا نمت تجربة رفاعة الطّهطاوي الشخصية.

ترجم الطّهطاوي كتاب «الحقوق الطبيعية»، ولم ينشره

وإذا كان كتاب بورلماكي في صميم اهتمامات رفاعة الطّهطاوي، منذ قرأه في باريس فاستوعبه وترجمه ليتّخذ مرجعاً ويفيد به مواطنيه، فما السرّ في احتجاب تلك الترجمة عن الجمهور؟ - لاسيما وباب المطبعة كان مفتوحاً في ذلك العهد، فالعديد من الكتب التي استحسناها رفاعة في باريس، لم تلبث حتّى ظهرت ترجماتها بالقاهرة. وربّما حال تكاثف جهود رفاعة بعد عودته دون اضطراره بترجمة بعض تلك الكتب فعهد بها إلى تلاميذه، وتولّى مراجعة أقربها إليه قلباً أو قالبا. والأمثلة كثيرة نلمسها في استقصاء جمال الدين الشّيال عبر تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمّد علي⁽¹¹⁾. ويتّضح من إحصائه هذا التفصيلي ما يلقي شينا من الضوء على تردّد رفاعة الطّويل في نشر ترجمة «الحقوق الطبيعية».

(10) عن مواصلة السّعي في تونس المعاصرة، راجع فصول المنجي الشّملّي، في الثقافة التونسية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1985/1405، «مستقبل اللغة العربيّة بتونس»، نظامنا التربوي وقضية اللغة»، «أزمة لغة أم أزمة تفكير؟»، «في طرق تدريس العربيّة»، العربيّة لغير الناطقين بها»، ومقاله «من المشاكل العمليّة التي تعترضنا في استعمال العربيّة، بمجلة الفكر السّنة 5 العدد 5 / فيفري 1960.

(11) جمال الدين الشّيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمّد علي، القاهرة، دار الفكر العربي، 1951.

الحقوق الطبيعية، مفهوم ثوري : التأسيس

وينبغي أن تتخيل انبهار الطّهطاوي بمفهوم «الحقوق الطبيعية» حين درس هذه المادة في باريس - وكانت مادة عامة في برامج المدارس منذ الثورة الفرنسية⁽¹²⁾. لقد انتشر هذا المفهوم (الحقوق الطبيعية) خلال القرن الثامن عشر، وتلقاه الطّهطاوي - مع أبناء الجيل التالي - ثمرة علمية دانية، دون أن يبلو ما أنضجها من كفاح ونضال وتضحيات بالأرواح.

بدأ القرن الثامن عشر⁽¹³⁾ بالثورة الإنجليزية (التي نشبت سنة 1688 وبوّات العرش ملكا قبل الخضوع للدستور المعروف «بإعلان الحقوق» سنة 1689)، وانتهى بالثورة الفرنسية (التي اندلعت سنة 1789 وأعلنت «حقوق الإنسان والمواطن») بعد حرب الاستقلال الأمريكية (1775 - 1782) التي انخرط في صفوفها أعلام أورييون يمثلون مبدأ التحرير (La Fayette) ومبدأ الاشتراكية (Saint - Simon). وكان لثقافة «الأنوار» التي عرف الطّهطاوي بعض نصوصها مونتسكيو، روسو، فولتير، فلاسفتها ومذيعوها في كلّ بلاد أوربا الغربية. فهي (Aufklärung) في ألمانيا مع (Wolff) و (Kant)، ثمّ (Enlightment) في إنجلترا مع (Locke) وريث (Newton)، وفي إيطاليا (Illuminism)، وفي إسبانيا (Siglo de las Luces) الخ.

(12) لذا يقول الطّهطاوي - كما أسلفنا - وقرأت في الحقوق الطبيعية مع معلمها، دون أن يسميه (كان للمبعوثين المصريين أساتذة مخصّصون - يراعون مستوياتهم)، ولعله «ماكربيل» الذي نرى صورته وسط زملاء رفاعة الأرمن من أعضاء بعثة 1826 إلى باريس، نشرها في رسالته محمد رفعت الإمام، الأرمن في مصر - القرن التاسع عشر، القاهرة، دار نوبار للطباعة، 1995، شكل 8. ومن مظاهر تعميم هذه المادة في برامج المعاهد المختلفة أنّ أستاذ القانون Th. Jouffroy كان يتولّى تدريس «الحقوق الطبيعية» في كلية الآداب سنة 1833 - 1834 (Rev. Encyclopédique, t. 60, p. 158).

(13) يدرس التدرّج التاريخي في أطوار الفكر الأوربي بين 1680 و 1715. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935, 2 vol.

ذلك أنّ الحياة في الغرب إذ ذاك تطوّرت : تضخّمت المدن في كثير من المواقع، ونشأت «أكاديميات»، ومدارس، ونشطت المطابع، واتّسعت دائرة المبادلات التجاريّة ومصالح الناس. لذا أصبح تنظيم المجتمع بما يكفل مصالح الناس موضع التفكير والاهتمام. أي أنّ المجتمع وثب إلى صدارة الوعي، بعد أن تعودت الشعوب على سيطرة الملوك، ولم تتضرّر من تعسفهم - فيما سلف - باسم حقّ مزعوم قيل إنّه «الحقّ الإلهي للملوك».

لقد أرسى «نيوتن» في نهاية القرن السابع عشر المبادئ الحسابيّة لقياس الحركة في الكون، فاتّضحت الأسباب التي تشرح مضمون الظواهر الطّبيعيّة، كالجاذبيّة الأرضيّة المحدّدة بالأرقام. وأدّى هذا الأسلوب الواقعي، بدقته في التحريّ والاستدلال والتعليل، إلى عقلانيّة طبّقها المثقّفون على مختلف المعارف (14).

هنا برزت في الفكر موضوعات جديدة، واستقرّت قيم جديدة. فالاستفادة تنطوي على نبذ الأوهام ونقد الأساطير. والتقدّم يميّز سيرّ الإنسانيّة إلى الأمام، ويتعدّى التقليد. وظهرت كلمة «الحضارة» للتعريف بحال الإنسانيّة في تقدّمها بالعلم والإبداع الشّامل - ويعني مفهوم «الإنسانيّة» ذاته فضل التّآخي بالمساواة، وإسداء الخير للجميع، والتّواصل الخصب بين الأمم لا الشّقاق. وفي هذا كلّه ضمان لمنافع البشر كافة، ولرخائهم وسعادتهم. وجاء مفهوم «الحقوق الطّبيعيّة» العريض ليربط - منطقيّاً ونفسيّاً - بين تطلّعات النّاس إلى الحرّيّة والإخاء والمساواة والسّعادة (15).

وتأكّد هذا المفهوم لدى عامّة القراء الذين تابَعوا ما تنشره «دائرة المعارف»، بأقلام مجموعة من فلاسفة التّنوير في فرنسا عمدوا إلى

Georges Gusdorf, "Philosophie des Lumières", *Encycl. Universalis*, Paris, 1968, vol. 10, (14) pp. 154 - 160.

Jean Starobinski, *L'invention de la liberté*, Genève, A. Skiri, 1964.

(15)

Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et loi naturelle*, Paris, Hartmann, 1945.

توضيح الأفكار بأدقّ العبارات وأبسطها، وكافح في سبيل إصدارها من 1751 إلى 1773 دالمبير وديدرو (D'Alembert, Diderot). وكتب فيها ديدرو ضمن مادة «الحقوق الطبيعيّة»، إنّ الإدارة العامّة تنبثق عن ألفى حالات الفرد العقليّة في تقدير شؤونه بالقياس إلى شؤون أمثاله. وعلى أساس الموافقة الجماعيّة يُبرم الناس عقدا - معبرا عن إرادتهم - ويخولون حاكما أن يحكمهم طبقا لأغراضهم الموحّدة. لقد استوعب رفاعة الطهطاوي هذا المنطق وأكبره، وأصاب في ترجمة «العقد الاجتماعي» (Le Contrat social) بعقد «التّانس والاجتماع الانساني»، عندما ذكر دروسه في باريس : «وقرأت أيضا في هذا المعنى كتابا يسمّى «عقد التّانس والاجتماعي الانساني، مؤلفه يقال له روسو وهو عظيم في معناه». (ص 244).

وتكرار لفظ الانسان في عمليّة «التّانس»، أي نشأة المجتمع والتّام أهله - يدلّ على المكان المركزي الذي يحتله الإنسان في صنع حضارته. ووقعت من نفس رفاعة موقع القبول والاستجابة العميقة فكرة «الحقوق الطبيعيّة، التّاسيسيّة. لاسيما ومرجعها بين يديه كتاب سانغ مبسط، يعرض فصوله المؤلّف الحجّة - وهو أستاذ القانون «بورلماكي» - من وجهة نظر الإيمان بالله ربّ البريّة.

من هو «بورلماكي» ؟

ولد جان جاك بورلماكي (Jean - Jacques Burlamaqui) بمدينة جنيف سنة 1694، فهو يكبر روسو - مواطنه وسمّيه - بثمانيّة عشر عاما. وينحدر جان جاك بورلماكي من أسرة عريقة النسب بمدينة «لوقا» الإيطالية (Lucca)، حيث كان أسلافه يكتبون اسمهم هذا بحروف مغايرة (Burlamacchi). وفي عصر النهضة اعتنقوا مبادئ الإصلاح التي جهر بها لوثر (Luther) سنة 1517، فكانوا في عداد الأقلّيّة البروتستانتية في إيطاليا وكلمة «بروتستانت» تعني «المحتج» أو «المعارض». ولما اشتدّ اضطهاد تلك

الفئة، هاجرت العائلة إلى فرنسا، ثم استقرت في جنيف منذ أواخر القرن السادس عشر، وكانت جنيف موئلا لأولئك المطاردين، ومركزا لحركة الفكر الجديد إذ سلّمت مقاليدها للمصلح كالفن (Calvin) سنة 1536 بإجماع أهلها (La Réforme).

وفي المدرسة ثم الجامعة اللتين أنشأهما «كالفن»، أتمّ الفتى بورلماكي دراسات جادة. وعندما رشّحته الأكاديمية أي الجامعة أستاذا فيها لمادة «الحقوق الطبيعية والمدنية»، قام برحلة علمية إلى جامعتي جرونينج (Groningue) بهولاندا وأكسفورد بالإنجلترا، ثم تولّى التدريس بجدارة، منذ عودته سنة 1723، حتّى اعتلت صحته سنة 1740. ورغم اعتزاله عندئذ، انتخب عضوا في «مجلس الدولة»، أي في السلطة التنفيذية العليا بجمهورية جنيف. وتوفي بورلماكي وهو في الرابعة والخمسين من عمره (1748)، سنة ظهور كتاب «روح الشرائع» لمونتسكيو. وأمّا كتاب بورلماكي في الحقوق الطبيعية فقد ظهر في العام السابق. وسرعان ما طبقت شهرته الآفاق، وتعددت ترجماته (في رسالته عن بورلماكي سنة 1944 أحصى برنار جانبيان (B. Gagnebin) سبع لغات، ليست بينها العربية التي يجهلها كما يجهل قصّة الطهطاوي).

ولبورلماكي - لامنتسكيو - أثره المباشر في روسو، يدلّ على ذلك استشهاد روسو به عندما تصدّى في فجر حياته الأدبية لقضية المجتمع ونشر رسالته المعروفة عن «أصل التفاوت بين الناس ومقوماته». وفيها نقراً : Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes (1754).

«إنّ فكرة الحقّ، كما يقول الأستاذ بورلماكي، بل وفكرة الحقّ الطبيعي، تتجلّيان بالنسبة لطبيعة الإنسان. فمن الطبيعة الإنسانية نفسها، من كيائها ومن حالها، ينبغي استخلاص مبادئ هذا العلم»⁽¹⁶⁾

J. - J. Rousseau, OEuvres complètes, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1964, III, p. 124. (16)

واعترف من مؤرّخي الأدب الفرنسي عمدتان هما لانسون وفاجيه (Lanson, Faguet) ببنوة روسو فكرياً لبورلماكي. وتأسّس نظرية الحقّ الطبيعي على قوانين عامّة، يستخلصها كلّ فرد سويّ من فطرته الإنسانية المتطلّعة إلى المثاليات، وذلك قبل أن تصاغ القوانين الوضعيّة، التي باتت تفرض عليه من الخارج قواعد سلوكه إزاء أمثاله. فسلطة التحكيم للعقل، والعقل هبة الله لخلق الله، وصوته الذي يتسمّعه الجميع في أعماق الضمير، ويثوبون إليه في قرارة أنفسهم. وقد يعاب على بورلماكي أنّه لم يأت بجديد بعد جروسيويس الهولندي (Grotius 1583 - 1645) وبوفندورف الألماني (Pufendorf 163 - 1694) اللذين طلعا بهذا الرأي⁽¹⁷⁾. ولكن لبورلماكي الفضل في استكمال النظرية وصياغتها منطقياً بالتسلسل الفكري المناسب لمخاطبة العامّة والخاصّة.

كتاب نفاذ إلى صميم العدل،

هذا الوضوح المنطقي اجتذب رفاة الطّهطاوي، كما اجتذب صدور تلك النظرية عن الإيمان بالله : «وما عند الله خير للأبرار»،⁽¹⁸⁾. وليست العقلانية لدى بورلماكي - كغيره من فلاسفة القرن الثامن عشر تفكيراً موضوعياً علمانياً مطلقاً، بل هي عقلانية منسوبة إلى إرادة الله الرحيم الحكيم. وكانت الطبعة التي استأثرت بإعجاب الطالب الإمام فترجمها - وهو يتقدّم إذ ذاك في استيعاب اللغة الفرنسيّة - طبعة مدرسيّة مبسّطة ظهرت حديثاً، بعنوان :

Eléments du droit naturel, et devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle, Paris, Janet et Cotelie, 1820⁽¹⁹⁾.

Robert Derathé, *Jean - Jaques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, (17) 1979, pp. 84 - 89.

(18) سورة آل عمران، آية 198.

(19) Anouar Louca, *Voyageurs*, (أنفا 5), p. 59.

في هذا الكتاب الصغير الحجم، القريب المأخذ، المتين العبارة مع ذلك، إشادة رائعة ناصعة بسعادة الإنسان التي هيأها له الخالق الوهاب، بمنحه نعمة الذكاء الفطري. هنا منهل فكري غزير تدفق في ذهن الطهطاوي، فبادر بنقل الكتاب إلى العربية، لإنعاش مواطنيه في الشرق بمورد من الغرب. ومن آيات صفائه أنه يزيل ما يتوهّمه المتأخرون من التناقض بين الإرادة الإلهية ونور الروح. وفي ذلك تأييد لتقوى الفقهاء في ذلك العصر وانتظامهم في حلقات الصوفية. عودة إذن إلى الطبيعة التي يستنبطها الضمير، ويستنبط أحكامها العقل. فالعقل يصنّف المكنون، ويقضي بفروض واجبة علينا أولاً لربّ الخليقة، وبحقوق لنا ثانياً تلبي حبنا لأنفسنا، وثالثاً بواجبات نؤديها للآخرين الذين يشاطروننا العيش في المجتمع (20).

ولم يتردّد الطهطاوي في كتاب رحلته بعد وصفه التمهيدي لجغرافية باريس، وخصال أهلها، في أن يفرد الفصل الثالث للحديث عن «تدبير الدولة الفرنسية»، منبهاً قارئه إلى مفهوم «الشرط» : «ومن ذلك يتضح لك أنّ ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأنّ السياسة الفرنسية هي قانون مقيد بحيث أنّ الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين». (ص 140).

ولا يكتفي الطهطاوي بشرح النظام النيابي الديمقراطي المتبع في فرنسا، بل يقدم للقراء العرب منهجية تطبيق ذلك النظام بترجمة كاملة لنصوص الدستور الفرنسي. ونفهم مغزى إطلاقه كلمة «الشرطة»، عنواناً على ذلك الدستور، فيها يترجم الكلمة الفرنسية (La Charte constitutionnelle)، ويودعها فكرة «الشرط»، أي التزام الحاكم بأحكام الدستور :

Burlamaqui, op. cit. 110 - 111. (20)

«والكتاب المذكور - الذي فيه هذا القانون - يسمّى الشرطة [...] فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى، ولا في ستة رسوله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأنّ العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادات الحكّام والرعايا لذلك». (ص 140).

ويتطرق هنا الطّهطاوي إلى الاستشهاد بأقوال «العلماء والحكماء، في العدل، فنقرأ «سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم، وإذا أردت أن تطاع فاطلب ما يستطيع».

وقبل أن يغادر الطّهطاوي باريس، شهد أحداث ثورة 1830 التي مكّنت الشعب الفرنسي خلال بضعة أيّام من تغيير الملك وتغيير نظام الحكم، فحرص على استيفاء موضوعه - وهو «حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض» - لا بترجمة مقصورة على «حقوق الفرنساوية الآن بعد 1831 من الميلاد وتصلّيح الشرطة، (ص 152 - 154)، بل بإضافة جزء طويل لكتابه (مقالة) من سبعة فصول تروي بالوثائق «ما وقع من الفتنة في فرنسا وعزل الملك قبل رجوعنا إلى مصر، (ص 252 - 275).

ولا شكّ أنّ إطناب «تخليص الإبريز، في معالجة موضوع العدل السياسي وتديبر الدولة، و«حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض»، قد حدا بكثير من الأقلام حالياً إلى المناداة برفاعة الطّهطاوي زعيماً للحرية، رائداً للديمقراطية والنظام النيابي في البلاد العربية⁽²¹⁾. صحيح أنّه صدر عن بورلماكي وعن نظرية الحقوق الطبيعية كما صدر روسو القائل في «العقد الاجتماعي»: «بما أنّ كلّ إنسان يولد حراً وسيّدا لنفسه، فليس لأمريّ - مهما كانت ذريعتَه - أن يسيطر عليه دون رضاه»⁽²²⁾. ولكن

Leon Zolondek, "Al - Tahtawi and political freedom", *Muslim World*, LIV / 1964, (21) pp. 90 - 97.

(22) آنفا (16) ص 290.

ذلك الاستقطاب لا يستقيم والواقع التاريخي الذي اجتازه رفاعة الطهطاوي، والذي قد يشرح إحجامه عن المسارعة بنشر ترجمته لكتاب بورلماكي.

* * *

العودة إلى مصر : استبعاد محمد علي

عاد رفاعة الطهطاوي إلى مصر، حاملا مخطوط «تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ومخطوط ترجمته لكتاب بورلماكي في الحقوق الطبيعية. هاله الفرق بين بطش الوالي الرهيب على ضفاف النيل وبين ما خبره من سيادة الحرية والإخاء والمساواة في فرنسا، حيث تنطق الصحافة بلسان رأي عام متيقظ وتأبى أيّ مساس بحقوقها⁽²³⁾. فقد كان محمد علي⁽²⁴⁾ مطلق التصرف في أمور مصر. كلمته هي النافذة. ولتوطيد سلطته - رغم تبعيته الرسمية لتركيا - أقام دولة شديدة البأس، باستثمار الأرض التي احتكرها، واعتصار طاقات الناس وأرزاقهم، واستمداد القوة الضاربة من الصناعات والعلوم الأوربية - أو التكنولوجيا الحديثة كما يقال اليوم. تدجج بكلّ سلاح لإرساء قواعد حكمه المستبد، وبسط هيمنته على البلدان المجاورة جنوبا وشرقا وشمالا، فضمّ السودان والحجاز، وتصدّى جيشه في سوريا لجيش السلطان العثماني. والطهطاوي مدين

(23) عن سلطان الصحافة وجوّ الحريات الذي عاصره الطهطاوي في باريس بين 1826 و 1831 :

Charles Ledré, *La Presse à l'assaut de la monarchie, 1815 - 1848*, Paris, A. Colin, 1962.

(24) عن والي مصر محمد علي، عصره وسياسته، راجع كتب الجبرتي، وشفيق غريال، ومحمد صبري (السوربوني)، وأحمد عزت عبد الكريم ومدرسته، وأحمد فؤاد شكرى، وعفاف لطفي السيد، ومذكرات معاصره بريس دافن (Prisse d'Avennes) التي نشرناها بعنوان : إدريس أفندي في مصر، القاهرة، كتاب اليوم، 1991، وبالفرنسية :

Robert Mantran, *L'Egypte au XIXe siècle*, Actes du colloque international organisé en juin 1979 à Aix - en - Provence, par le GREPO (Groupe de Recherches et d'Etudes sur le Proche - Orient), Paris, Editions du CNRS, 1982 - Gilbert Sinouté, *Méhémet - Ali (1770 - 1849)*, Paris, Pygmalion, 1997. ومؤلفه مصري يعيش في فرنسا ويكتب باسم مستعار. وقد أطلق ناشر الكتاب عليه عنوانا لا صلة علمية له بالموضوع (Le dernier Pharaon).

«لوليّ النعم، بمصيره الجديد، فلم يعترض، ولم يقاوم - ولم يكن هناك مكان للمعارضة أو المقاومة - وإنما أدرك أنّ عليه توعية الشعب بحقوقه عن طريق التعليم ونشر المعارف، وتوعية الوالي بواجباته عن طريق الترشيح، بالحكمة والموعظة الحسنة. تأقلم الطّهطاوي بظروف بلاده، وطوّع لتطوير الأوضاع دور الوسيط الذي لم يكن له بدّ من الاضطلاع به بعد أن اضطرته الرحلة للموازنة الدائمة - وصورة «الميزان» لا تفارقه في كلّ ما يرادف عندنا ظواهر الفكر أو النّقد أو «الأدب المقارن» - فقد جعل «تمدّن الوطن» غايته على المدى الطّويل (24 مكرّر).

من زاوية التّجديد، خاض رفاعة الطّهطاوي، عقب وصوله إلى القاهرة، المعركة المحتدمة بين شيوخ الأزهر القدماي المتزمتين وبين أستاذه حسن العطار، الذي حظي برعاية محمّد علي لاتّجاهه التّقدمي فرقاه إلى منصب «شيخ الأزهر» وسط دسائس خصومه (25). واستجاب محمّد علي لرجاء من حسن العطار بنشر رحلة الطّهطاوي، وفي صدرها تقريرٌ منه بوصفه «شيخ الإسلام» فتح لها الطريق. وكان محمّد علي يجهل اللّغة العربيّة، فأخرجت له مطبعة بولاق ترجمة تركيّة للكتاب (26).

(24 مكرّر) عن دور الوسيط الذي أدّاه الطّهطاوي بين حضارتين، انظر بحثنا :

"La médiation de Tahtawi", *La France et l'Egypte des vices - rois (1805 - 1822)*, Colloque international organisé par l'IREMAM, Aix - en - Provence, Juillet 1998, (Actes sous presse).

(25) التقي الدّبلوماسي الفرنسي البارون دي بوالكونت في القاهرة سنة 1833 بحسن العطار، وهو شيخ للجامع الأزهر، فصرّح له بأنّه يفضّل استقبال الأجانب خلصة، في الصباح الباكر، اتقاء لشُرّ العلماء... وهذا نصّ تقريره كما نشره :

Georges Douin, *La mission du baron de Boislecomte, L'Egypte et la Syrie en 1833*, Le Caire, IFAO, 1927, pp. 142 - 143 : "Le chef de la religion du Caire (Le cheikh el - islam) Hassan, homme éclairé et sage, me disait : je reçois avec plaisir les Européens, mais je les invite à venir à une heure où l'on n'a pas l'habitude de venir chez moi, autrement je me ferais tort dans l'esprit des ulémas". CF. Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle*, le Caire, IFAO, II, pp. 344 - 357.

بيتر جبران، الجذور الإسلاميّة للرأسماليّة، مصر 1760 - 1840، القاهرة، دار الفكر، 1992، ص 211 (ترجمة محروس سليمان). ومقالنا بالفرنسيّة :

"Tahtawi et Silvestre de Sacy" (قيد الطّبع).

(26) ترجمة رسم أفندي بسيم، سفارة نامهي رفاعة بك، بولاق، 1255 / 1839.

والثابت من شهادات المعاصرين أنّ محمد علي - الذي لم يتعلّم في المدارس - كان يلتقط من كلّ أجنبي أو دبلوماسي يزوره ما يتحرّق إلى استطلاع عن الآخرين من أساليب معيشة الناس، وأنواع منتجاتهم، وممارسات الحكومة في معاملتهم، كما كان يسأل عن أهمّ الكتب وأنفعها لتحقيق أغراضه. ويقال إنّ ناصحا من هؤلاء نصحه بقراءة كتاب «الأمير» لمكيافيلي (Machiavelli) داهية عصر النهضة في إيطاليا. فكلف بترجمة هذا الكتاب «دون رفائيل زاخور» - وهو سوري من الروم الكاثوليك يجيد الإيطالية وكان «المترجم الأول» بالديوان في القاهرة أثناء الحملة الفرنسية على مصر⁽²⁷⁾ ويزيّن مكيافيلي لكلّ أمير يريد الاستقرار في دولته أن يتوسّل لتدعيمها كلّ الوسائل - أخلاقية وغير أخلاقية - فيتخلّص من أعدائه ومنافسيه، ويستأصل شأفة التكتلات القائمة بين الأشراف أو العتاة، ويمكر ويغدر، ويستخدم العنف لتوسيع سلطانه، وتوفير مقدراته، وفرض سياسته. وكان محمد علي قد نهج هذا النهج فلم يجد في كتاب مكيافيلي ما كان يتوقّعه من الجرأة، ويقال إنّ فضل عليه «مقدمة ابن خلدون»⁽²⁸⁾. وترجع هذه الأخبار إلى ما قبل رحلة رفاعة الطهطاوي، فترجمة «الأمير» بخط «دون رفائيل» تحمل تاريخ 1239 - 1240 هـ / 1824 - 1825 هـ، وقد توفي رفائيل في الثانية والسبعين من عمره سنة عودة الطهطاوي من باريس (1831).

الطهطاوي وسيطا ثقافيًا : الجغرافية البشرية، والتاريخ التنويري عن فولتير

وكما كانت مهمة الوسيط قد حتمت على الطهطاوي أن يتخصّص في الترجمة، وحبّبت إليه أن يعتني بالجغرافيا والتاريخ، وكان - حسب

(27) لم يكن «دون رفائيل» يعرف التركية، فنقل كتاب «الأمير» إلى العربية، ومازالت مخطوطته محفوظة بدار الكتب المصرية، صور مقدمتها جمال الدين الشيال (أنفا ص 85 - 86). وفيها النص على أنها تنفيذ لأمر محمد علي. ومن العربية تُرجم الكتاب إلى التركية وطبع بهذه اللغة (نفسه، ص 81).

(28) نفسه، ص 80.

تعبيره - «متولعا» بهذين العلمين في باريس، فقد عمد إلى تقديم نموذج آخر من أعلام السياسة ليقندي به محمد علي، كما عمد إلى تقديم نظرة أشمل إلى العالم الخارجي وإلى حياة النشر في مختلف الآفاق. نستخلص هذا السعي المزدوج إلى التعريف «بالإنسانية» جغرافياً وتاريخياً، إذا استعرضنا قائمة الكتب التي أصدرتها بولاق في مطلع عصر النهضة وأحصينا المواضع التي يظهر فيها اسم الطهطاوي. معظم تلك الكتب ترجمات من اللغة الفرنسية - على حين كانت اللغة المتوسطة السائدة، إلى جانب التركية، هي الإيطالية حتى عودة الطهطاوي من باريس⁽²⁹⁾. أجل، قاد الطهطاوي حركة الترجمة، ووجه الثقافة بوجه عام، فشحج نشر الكتب في علوم الطب والهندسة بموازاة النشاط الملحوظ في تدريس الطب الحديث بمصر وتأهيل المهندسين⁽³⁰⁾. أمّا هو فلا نجد اسمه إلا على جنسين من «الأجناس الأدبية»، وهما «الرحلة»، كـ «سياحة في أمريكا» و«سياحة في الهند» (وذلك توسع في التعريف بالإنسانية غربا وشرقا)،⁽³¹⁾ و«التاريخ»، الذي انتخب أنفع نماذجه للوالي وللأمة.

ولم يكن التاريخ «علما يدرس في المساجد أو المدارس في مصر أو غيرها من أجزاء العالم الإسلامي»⁽³²⁾ حتى أنشأ رفاعة الطهطاوي مدرسة الألسن بالقاهرة، فأدخل هذه المادة للمرة الأولى في برنامج

(29) عن تحول المصدر الثقافي في مصر من إيطاليا إلى فرنسا - مع بعثة الطهطاوي راجع كتابنا : Voyageurs... (أنفا 5) ص 34 - 37.

(30) عن دور مدرسة «المهندسخانة» وخريجياتها في واقع النهضة المصرية، راجع رسالة دكتوراه الدولة التي قدمتها جامعة ليون الثانية سنة 1993 جيلين الوم :

Ghislaine Alleaume, L'Ecole Polytechnique du Caire et ses élèves, 1993, 3 vol.

(31) هنري مركات، سياحة في أمريكا، ترجمة سعد نعام وتصحيح رفاعة وقطة، بولاق، 1846 / 1262.

أويسر ترولد، سياحة الهند، ترجمة إبراهيم البيّاع وتصحيح الشيخ فرغلي ورفاعة الطهطاوي، بولاق 1849 / 1265.

(32) جمال الدين الشيال، «رفاعة المورخ»، مهرجان رفاعة الطهطاوي 1958، القاهرة، دار النشر للجامعات المصرية، 1960 و ص 119.

الدراسة وعين لها أستاذًا خاصًا⁽³³⁾. ولعلّ الهزة التي مست شغاف قلبه حين شهد في باريس - وهو الذي جاء من منطقة «رطيبة» - بعث الحضارة المصرية القديمة على يدي شامبليون، هي التي أشرقت في وعيه بحقيقة التاريخ. وكان إذ ذاك منهج فولتر في كتابة التاريخ أهمّ معالم الحداثة. فاسترعى التفات الطهطاوي دأب فولتير على اختيار موضوعات كتبه التاريخية من معاصريه الأعلام في قرنه الثامن عشر، كشارل الثاني عشر ملك السويد وبطرس الأكبر عاهل روسيا، ودأبه على البحث عن الوثائق وعلى وصف أنظمة الحكم التي تؤدي إلى مزيد من رقيّ الإنسانية⁽³⁴⁾. لذا أسند الطهطاوي في القاهرة ترجمة هذين الكتابين لأنجب تلاميذه، واضطلع بالمراجعة والتصحيح، فصدرت عن مطبعة بولاق سنة 1257 / 1841، ترجمة محمد مصطفى البيّاع بعنوان «مطلع شمس السير في وقائع كرلوس الثاني عشر»، وسنة 1266 / 1850 ترجمة أحمد عبيد الطهطاوي بعنوان «الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر»⁽³⁵⁾. وإذا كان لمبادرات رفاعة الطهطاوي الفضل في نقل العديد من عيون كتب التاريخ الأوربي التي طالعها بالفرنسية، مع تصنيفها تحت عناوين عربية وضعها لإبراز مقصوده، مثل «بداية القدماء وهداية الحكماء»⁽³⁶⁾، أو «إتحاف الملوك الألبا بتقدّم الجمعيات

(33) عن الأثر الحضاري لتجربة الطهطاوي في استكشاف علم التاريخ وتطبيقه : أنور لوقا، عودة رفاعة الطهطاوي، مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن، تقديم منجي الشملي، سوسة، دار المعارف، 1997، ص 197 - 203.

(34) أنور لوقا، «ماذا تبقى من فولتير؟»، أخبار الأدب، القاهرة، 6 نوفمبر 1994، ص : 26 - 27.

(35) يضع فولتير كلمة «التاريخ، في أوّل عنوان كلّ من كتابيه :

- *Histoire de Charles XIII* (1731).

- *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* (175 q - 63).

(36) «بداية القدماء وهداية الحكماء، نصوص جمعها الطهطاوي من مراجع مختلفة، ترجمها مصطفى الزرابي وعبد الله أبو السعود ومحمد عبد الرزاق، وصحّحها وقدم لها رفاعة الطهطاوي، بولاق، 1254 / 1838، والطبعة الثانية 1282 / 1865.

في أوربّا،⁽³⁷⁾ فحسبنا مضمون كتابي فولتير دليلا على منظور رفاعة المؤرخ وغرضه :

يستهل فولتير تاريخه لشارل الثاني عشر ملك السويد (1682 - 1718) بإبداء أمله في أن يعتبر أمراء العصر بهذه السيرة الفذة التي تصوّر جنون الحروب والغزوات. فقد كانت السويد مملكة قوية ثرية، طمع فيها جيرانها الثلاثة - الدانمارك وبولونيا وروسيا - فهزمهم تباعا شارل الثاني عشر، ولكن النصر أغراه ببسط سلطانه حتى تخوم آسيا. فلما هزمه قيصر روسيا، لاذ بتركيا، وبدلا من العودة سالما موفورا إلى بلاده، ألّب الأتراك وسلّحهم ضدّ الروس. تدهورت أثناء ذلك أحوال السويد الاقتصادية والأمنية، فسارع لانتشالها من وهبتها، إلا أنه هاجم الترويج، فلقي حتفه في خندق. إنما صلاح الحكومة، وتوفيقها، في السلام لا في المجد.

وأما بطرس الأكبر (1672 - 1725)، فقد اعتنى في روسيا بالعلوم والاقتصاد والصناعة حتى آلت لأسطوله سيادة بحر البلطيق. ويتجاوز فولتير عن جرائم هذا الملك، ويطنب في الإشادة بحكمة التشريع الذي وضعه لتنظيم الدولة، وبه نقلها من الهمجية إلى التحضر والرخاء. والحق أنّ بطرس لم يفرغ من وضع ذلك التشريع، غير أنّ فولتير يزعم أنّ بطله قد أنجزه سنة 1722. وذلك مقصد الفيلسوف الذي يريد أن يشرح بناء روسيا الجديدة على أساس التنوير، وأن يشرح عظمة أميرها بتزعمه لتلك الحركة النهضة التي تستلهم عدل القانون.

(37) اتحاد الملوك الألباء بتقدّم الجمعيات في بلاد أوربّا، هو مقدمة تاريخ الامبراطور شرلكان الخامس المرادف لعصر النهضة في دول أوربّا الغربية (1500 - 1558)، ألفه المؤرخ الاسكتلندي وليم روبرتسون (W. Robertson) سنة 1769 في ثلاث أجزاء (History of the Emperor Charles the fifth)، وعن ترجمة الفرنسية بعنوان (Histoire du règne de Charles quint) سيترجمه إلى العربية خليفة محمود ويراجعه رفاعة الطهطاوي، في ثلاثة أجزاء، بولاق 1260 / 1844 - 1266 / 1849، بعنوان، إغفاف ملوك الزمان بتاريخ الامبراطور شرلكان، أما المقدمة وهي بقلم نفس الصحاح، فطبعها مطبعة بولاق سنة 1258 / 1842.

أفلح فولتير في ترويج مبدأ «المستبد المستنير». ولا أدلّ على ذلك من العلاقة المباشرة التي نشأت بينه وبين وليّ عهد روسيا فريدريك (1712 - 1786)، الذي سيتبوأ عرش بلاده سنة 1740 باسم فريدريك الثاني ويشتهر بلقب فريدريك الأكبر. فقد شغف هذا الأمير بالأدب والفلسفة، وأنشأ سنة 1739 كتاباً - باللغة الفرنسية - جعل عنوانه «نقض مكيافيلي أو محاسبة (الأمير)» (L'Anti - Machiavel ou Examen du Prince de Machiavel) وفيه يدحض فصلاً فصلاً نصّ مكيافيلي باعتباره عرضاً لمذهب موضوعي في سياسة الحكم، لا بنسبة ذلك المضمون إلى عصر سلف وإلى بيئة معيّنة. وأرسل فريدريك مخطوطه إلى فولتير ليصحّحه، ثمّ طُبِعَ الكتاب في لندن سنة 1741. وأخطر ما يعيبه فريدريك على مكيافيلي تلاعب «الأمير»، واستهتاره بالقيم في سبيل الاحتفاظ بالسلطة، دون أن يصدر في عبثيته تلك عن فلسفة عامّة تحدّد الوظائف العضوية للدولة وتعرّف دور «الأمير» بأصوله وطبيعته. فالقاعدة الثابتة التي ينبغي أن تنظّم جميع أعمال «الأمير» وتصرفاته هي نظرية التعاقد بين الحاكم والمحكومين في الدولة، بما يكفل حماية أمن الناس ومصالحهم. فما «الأمير» سوى المكلف بالسلطة العليا السّاهرة على الدولة، الحاسمة في تطبيق خير الحلول. وينطلق ذلك النقد المنهجي من مفهوم «المستبدّ العادل».

الطّهطاوي يقدّم نموذج «المستبدّ العادل»

ولا نعلم هل ألمّ الطّهطاوي بكتاب فريدريك «نقض مكيافيلي»، وهو الذي يعرف دون شكّ ما سبق من استعانة محمّد علي بترجمة «الأمير». ولكنّه سلك مثل مسلك فولتير وفريدريك في الإشادة بالمستبدّ العادل. نلمس ذلك من أوجه ثنائه حينما رسم صورة محمّد علي لقراء «مناهج الأبواب المصرية في مباهج الآداب العصرية».

كان المرحوم محمد علي سليم القلب صادق اللّهجة، حكيما في أعماله، حريصا على عمار البلاد، سريع الإدراك، عجيب البداهة. تعلّم القراءة والكتابة في أقرب وقت، وعمره خمس وأربعون سنة إذ ذاك - جبرا لما فاته في زمن الصّغر، وتداركا لما يزيد في مجده في زمن الكبر. فرغب في مطالعة التّواريخ، ولاسيما تواريخ الفاتحين، كتاريخ اسكندر الأكبر المقدوني، وتاريخ بطرس الأكبر امبراطور الرّوس، وتاريخ نابليون الأكبر، وغير ذلك من التّواريخ المترجمة إلى التّركيّة. وكان صاحب فراسة، إذا تكلم أمامه أحد بلغة أجنبيّة فهم من النّظر إلى حركاته وإشارته مقصده، يستثمر العقلاء والعلماء في جلّ أمورهم. وكان متدينا إلى حدّ

(38) من فاتحة الباب الرابع المعنون «في التّشبيث بعود النافع العموميّة إلى مصر، حسب الإمكان، في عهد محيي مصر، جنتمكان».

ويتصدّر «خاتمة» الكتاب نفسه فصل في «وَلَاةِ الْأُمُور»، منه : «لفظ البوليتيكة (السياسة) كان معروفا - في الأمان السابقة - بمعنى آخر وهو : الخيلة والخذاع والتدبير (التآمر) بما لا يليق بالملكة الجانرة، وفي هذه الأيام جميع الأحكام الملكيّة مؤسسة على العدل والأمانة وخلص النّية، المتقوم منها الحق».

«إنّ داب الملك العاقل أن يتبصر في الاعواقب، وأن يستحضر في دائم أوقاته وفي حركاته وسكناته أنّ الله، سبحانه وتعالى، اختاره لرعاية الرعيّة، وجعله ملكا عليهم لا مالكا لهم، يعني ضامنا لحسن غذائهم، حسنا ومعنى، لا أكلا لهم».

وفي هذه السطور الأخيرة يظهر فكر فنلون (Fénelon)، المصلح والربّي الفرنسي الذي عاش في القرن السابع عشر، وكتب قصة سياسية الهدف *Aventures de Télémaque*، أهداها لتلميذه ولي عهد الملكة راجيا أن يهذبه بملايسات فيها تعلّمه واجبات الحاكم نحو المحكومين. وقد ترجم الطّهطاوي هذه القصة إلى العربيّة أثناء نفيه في الخرطوم (1854 - 1850) قاصدا من جانبه نصيحة الوالي للحد من استبداده. ولكن تلك التّرجمة لم تطبع في القاهرة، بل في بيروت، وبعد ثلاثة عشر عاما من أوبة الطّهطاوي (مواقع الأفلاك في وقائع تليماك، الطّبعة السوريّة، 1867، 792 صفحة).

وفي مطلع القرن العشرين سينقد محمد عبده «آثار محمد علي في مصر، نقدا عنيفا، فيكتب بهذا العنوان مقالا في النار (7 . 7 . 1902)، بمناسبة الذكرى النّويّة لتأسيس دولته (رشيد رضا أنفا 2، (382 - 389)، ويقول (ص 386) = «هل توجهت نفسه لوضع حكومة قانونيّة منظّمة يقيم بها الشرع ويستقرّ العدل ؟ لم يكن شيء من ذلك».

ولكن محمد عبده - كالتّهطاوي - من أنصار نظريّة «المستبدّ العادل»، التي ادّاعها فولتير في القرن الثامن عشر. لذا عنون مقاله التّالي «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، ومنه : «مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التّراحم، ويقهر الجيران على التّناصف [...] عادل لا يخطو خطوة إلّا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه [...] هل يعدم الشرق كلّ مستبد من أهله، عادلا في قومه ؟» (أنفا 2، ص 2 / 390 - 391).

الاعتدال بدون حمية عصبية ولا تشديد. وكان يؤثر الفعل على القول، بمعنى أنه إذا أراد ترتيب لائحة مهمة، فيها منفعة للأمة، شرع فيها بقصد التجريب، وأجراها شيئا فشيئا على طريق الإصلاح والتهديب، فإذا سلكت في الرعية، وصارت قابلة لعوامل المفعولية، كساها ثوب الترتيب والانتظام، وأخرجها من القوة إلى الفعل في ضمن قانون الأصول والأحكام.

نقف عند هذه الملامح الواضحة الدلالة من لوحة «المستبد العادل، كما رسمها رفاة محمد علي. وأخرها ينقلها في التعرف بشخصية هذا الوالي من «القول إلى الفعل»، أي من إرادة «عمار البلاد، إلى وضع التشريع الكفيل بتحقيقه. هنا تقديم للغاية على الوسيلة. وإن كانت من الشرع. فالواقعية أصل التشريع وأساسه. والقانون محل للتجريب كالعلم. ولن يصح تطبيقه على قوم إلا إذا ناسبهم، مصداقا لرأي منتسكيو في أن للشرائع شرائع. ومن حسنات هذا الوالي أنه متدين معتدل، لا يقيده تعصب ولا تشدد، لذا يستشير الحكماء والعلماء. وأول ما يميزهم في النص «العقل، (العقلاء) ويأخذ من الحكمة والعلم ما يلانم أطوار الرعية، لأن الشريعة والسياسة مبنيتان على الحكمة المعقولة لنا، كما سيقول الطهطاوي تمهيدا لتعريفه الأخير بمفهوم «العدل»، ونسجل نصه فيما يلي.

نحو العدل

لقد كان العدل ضالة هذا الإمام طيلة حياته. رأينا كيف استخلصه من «الشرطة» الفرنسية في أول كتبه الحداثيّة، وسرى كيف سيظلّ العدل غايته في آخر كتبه «المرشد الأمين للبنات والبنين» الذي نشره سنة 1872، أي قبل عام من وفاته - بمثابة وصيته الفكرية - وفيه نقرا :

«إنه [العدل] أساس الجمعية التأسيسية والعمران والتمدن، فهو أصل عمارة الممالك التي لا يتم حسن تدبيرها إلا به. وجميع ما عدا العدل من الفضائل متفرع منه، وكالصفة من صفاته، وإنما يسمى

باسم خاص الشفقة، والمروءة، والتقوى، ومحبة الوطن، وخلوص القلب، وصفاء الباطن، والكرم، وتهذيب الأخلاق، والتواضع، وما مائل ذلك، فهذه كلها نتائج العدل.. فقد حسنه الشرع والطبع، (39).

وقد أصاب الحبيب الجنحاني إذ وضع «العدل» في بؤرة الحداثة، وعنون سنة 2000 استقصاءه النقدي الشامل للكتب العربية التي تكاثرت باللغظ حول هذا الموضوع عنوانا يبدو جريئا في هذه الأيام وإن سبقه الطهطاوي بقرن ونيف : «العدل السياسي يسبق أي تحديث للفكر العربي المعاصر» (40).

فبأي الأحكام نبغ «العدل» المنشود ؟ ما إن اهتدى الطهطاوي - هو الأزهري الخبير بالشريعة - إلى نصوص الدستور الفرنسي (الشرطة) حتى تفهمها واتهمها، رثاق إلى نقلها لمواطنيه. والترجمة اشتغال دقيق بالكلمات كاشتغال الصانع بمعدن الذهب. يتقصى المترجم المعاني وصلاتها، ويحدّ الألفاظ، ويستخلص المراد من القول، ولا يني عن وزن المفاهيم والقيم. وانخرط رفاعة، بترجمة هذه الوثيقة، في نهج الفكر الدستوري. وذلك فكر عقلاني خالص، لا يستند إلى «كتاب الله تعالى، ولا سنة رسوله»، غير أن «عقولهم» حكمت بأن «العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد». هل ننبذ هذا «العدل» لأنه لا يتوخى تقليد السلف، ولا يندرج في مذهب من مذاهب الشريعة الأربعة ؟ كلا، فإذا تأملت رأيت أغلب ما في هذه الشرطة نفيا.. منذ مادتها الأولى، يستولى الرضا، بل الإعجاب على طالب الحق : «سائر الفرنسيات مستوون قدام الشريعة.. ويتبسّط رفاعة في تعليقه على هذا القول : «معناه سائر من

(39) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.

ج 2، ص 477.

(40) الزمان الجديد، لندن، 15 / 4، عدد فبراير 2000، ص 56 - 62.

يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى أن الدعوى الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره. ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنسيين، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، (ص 148). ويقده المترجم ذاكرته بحثا بين المشرعين الإسلاميين عن عساه أخرج مثل تلك المبادئ التي تستهدف إحلال العدل في الناس إحلالا شاملا ناجزا. إذ الغاية هي إسعاد المجتمع، فتتفرج حركة الميزان المتواصلة في ذهنه عن خاطرة لاحت له بصدد المادة الثانية (سائر الفرنسيين يعطون من أموالهم بغير امتياز شيئا معيناً لبيت المال، كل على حسب ثروته) فيسجلها قائلاً إن الضرائب «لو كانت مرتبة في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفس، خصوصا إذا كانت الزكوات والفيء والغنيمة لا تفي بحاجة بيت المال، وربما كان لها أصل في الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم» (ص 149).

وهل تعني ممارسة العنف والاستبداد المستمرة في العالم الإسلامي تخلف الشريعة؟ في تونس اشتهر انسحاب المصلح الجنرال حسين - الذي سيتباحث مع الطهطاوي في القاهرة - من رئاسة أول مجلس بلدي بالعاصمة سنة 1963 واستنزاف البلاد التونسية «كالبقرة التي حلب ضرعها حتى خرج منه الدم» حسب قوله ⁽¹⁴⁾. وكان الطهطاوي في مصر أدرى بهوة الفقر التي تردى فيها أبوه «الملتزم»، حين ألغى محمد علي نظام الالتزام في جباية الضرائب بالأقاليم وأصبح، منذ سنة 1813، هو الجابي الوحيد والمالك الوحيد والتاجر الوحيد، وتسلط على الجميع بقسوة جنده. ويند عن صاحب «تخليص الإبريز» هذا الاعتراف بالظلم المستشري في بلاده: «ومدة إقامتي ببarris لم أستمع أحدا يشكو من المكوس والفرد (جمع «فردة» وهي تحريف عام للضرائب المتتالية مشتق من فعل «فرض») والجبايات أبدا. ولا يتأثرون، بحيث أنها تؤخذ بكيفية لا تضر

(41) أنفا (33) ص 15 - 16.

المعطي، وتنفع بيت مالهم، خصوصا وأصحاب المال في أمان من الظلم والرشوة، (ص 149).

البحث عن العدل، في الشريعة

لم يكن بدّ الطّهطاوي من التنقيب في «الشريعة» بغية الحصول على ما يماثل ذلك الدستور الفرنسي المتكامل، الذي ترجم مواده وأثنى على توازنه. ولكنّ السّنة الجارية في مصر، ولا سيما بين «أهل الحلّ والعقد»، كانت سّنة التّقليد. فهم على عكس البارسيين الذين خالطهم خمس سنين واستهلّ تعريفهم بأنهم «ليسوا أسراء التّقليد أصلا، بل يحبّون دائما معرفة أصل الشّيء والاستدلال عليه، (ص 119). لا مخرج من المذاهب الأربعة السّائدة في الفقه - أبي حنيفة، مالك، الشافعي، ابن حنبل - إلّا بالاجتهاد⁽⁴²⁾ ويقال إنّ باب الاجتهاد مقفول، لاحظ ذلك، في أسى، ابن خلدون نفسه الذي اشتغل بالقضاء : «فوقف التّقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة : وسدّ الناس باب الخلاف وطرقه لمّا كثر تشعّب الاصطلاحات في العلوم، ولمّا عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولمّا خشي منه إسناد ذلك إلى غير أهله.. فصرّحوا بالعجز والإعواز وردّوا الناس إلى تقليد هؤلاء... ولم يبق إلّا نقل مذاهبهم، وعمل كلّ مقلّد بمذهب من قلّده منهم»⁽⁴³⁾.

يصطدم رفاة الطّهطاوي بانسداد الطّريق. فقد استحكم التّقليد حتّى أصبح استمساكا بالمظاهر والشّكليات : «لو اضطرت الحكومة إلى تولية قاض غير حنفي، وجب تقليده لمذهب أبي حنيفة لأجل الولاية

(42) منجى الشملي، «من مظاهر الاجتهاد في الإسلام قديما وحديثا»، الفكر في الأدب في ضوء التنظير والتّقد، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1405 / 1985، ص 31 - 41، مقال جوهري نشرته مجلّة الفكر سنة 1966 يلخص تاريخ المذاهب الأربعة وتعاليمها، ويبين أنّها ثمرة الاجتهاد.

(43) ابن خلدون، القدّمة (نقلا عن المرجع السابق ص 37 - 38).

وإجراء الأحكام عليه، (44).

وأدى الجمود إلى تدهور الأحكام الشرعية رغم تزايد الحاجة إلى اجتهاد الفقهاء بتزايد المعاملات : «إن الحالة الرأهنة اقتضت أن تكون الأفضية والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من أم الأنام، (45). لكن الفقهاء يقتصرون على تلاوة كتب الأحكام الشرعية في مناسبات الجوادث والتوازل»، دون جدوى، بينما ينصرف المتقاضون عن الاحتكام إليهم، ويفضلون تطبيق قوانين أوربية - يفهمونها - على كتب الفقه المعقدة التي تحتشد في صفحاتها الهوامش والحواشي والتقارير ويركب بعضها بعضا. وعلى هذا الضياع يحتج رفاة :

«مخالطات تجار الغرب ومعاملتهم مع أهل الشرق أنعشت، نوعا، هم هؤلاء المشاركة وجددت فيهم وازع الحركة التجارية، وترتب على ذلك نوع انتظام، حيث ترتب الآن في المدن الإسلامية مجالس تجارية مختلطة لفصل الدعاوي والمرافعات بين الأهالي والأجانب بقوانين في الغالب أوربية - مع أن المعاملات الفقهية لو انتظمت وجرى عليها العمل، لما أخلت بالحقوق بتوفيقها على الوقت والحال، بما هو سهل العمل على من وفقه الله لذلك من ولاة الأمور المستيقظين. ولكل مجتهد نصيب» (46).

والإشارة إلى «الاجتهاد» صريحة في هذا المثل الشعبي السائر. ذلك أن القضاء الشرعي بات في مفترق الطرق، وأصبح مهددا بالزوال.

(44) رفاة الطهطاوي، مناهج الباب، طبعة الأعمال الكاملة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973، 544/1.

(45) نفس الصفحة.

(46) نفسه، 369/1.

وتشهد هذه السطور بالجهود التي بذلها رفاة الطهطاوي خلال ذلك التحول التاريخي الخطير. فتحت ضغط المعاملات الاقتصادية التي حمي وطيسها بين الوافدين من الغرب وبين المصريين، وما أحدثه تفاوت الكسب في تلك المبادلات من خصومات قانونية دفعت إلى التماس العدل لدى سلطات كل فريق. أي قناصل الدول الغربية من ناحية والمحاكم الشرعية من ناحية أخرى. لجأت الحكومة المصرية إلى ترجمة القانون الفرنسي لتوعية المتقاضين من رعاياها، وسعت في الوقت نفسه - كي تحذ من طغيان المحاكم القنصلية - إلى التفاوض مع مختلف الدول المعنية، بقصد الاتفاق على إنشاء قضاء مختلط، يطبق في مصر مواد قانون موحد. ولرفاعة الطهطاوي عهدت الحكومة بتعريب القانون الفرنسي المدني، (1866) ⁽⁴⁷⁾ وقانون التجارة، (1868) ⁽⁴⁸⁾. وأحسن الطهطاوي بالخطر المحدق. فدعا «ولاة الأمور المستيقظين» - بعد أن قام بترجمة النصوص الفرنسية - إلى استخراج قواعد الحقوق في المعاملات من الفقه، وحث العلماء على الاجتهاد في استخراجها.

ولم يجد الطهطاوي صدى لندائه. ففتح بنفسه باب الاجتهاد - دون أن يجاهر بأنه فتحه - ونشر سنة 1870 في مجلة

(47) تعريب القانون الفرنسي المدني (Le Code civil français)، تعريب رفاة بك ناظر قلم الترجمة، وعبد الله السيد رئيس القلم، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1866/1283. الجزء الأول : مقدمة في بيان إعلان الأحكام القانونية وما يترتب عليها، المقالة الأولى في الكلام على الأشخاص، المقالة الثانية في الاملاك وما يعتريها من الاحكام، المقالة الثالثة في أنواع الطرق التي تقيد الملكية. الجزء الثاني : بقية المقالة الثالثة، ما هو من المبادلة، الوكالة، المدة الطويلة. والجزآن يشتملان على 2281 مادة.

(48) تعريب قانون التجارة (Le code commercial français)، تعريب رفاة الطهطاوي، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1868/1285. المقالة الأولى في التجارة من حيث هي، المقالة الثانية فيما يتعلق بالتجارات البحرية، المقالة الثالثة فيما يتعلق بالتفليس والتفلس، المقالة الرابعة فيما يتعلق بالاقضية التجارية.

«روضة المدارس» رسالته «القول السديد في الاجتهاد والتجديد» (49).

ينطلق الطهطاوي في رسالته من الوعد الكريم بأن الله يبعث في الأمة، كلما دار الزمان مائة سنة، من يجدد لها أمر دينها. ويستعرض أنواع المجددين - ارتكازا على كلمة «من» التي تعني المفرد أو الجمع. فقد يكون المجتهد فردا، من درجة خاصة في الاجتهاد، حصرها الحنفيتون في سبع درجات، ذكرها الطهطاوي عن ابن كمال باشا (المتوفى سنة 940 هـ / 1533م)، وحصرها الشافعية في ثلاث، واستعرضها الطهطاوي كما أوردها الشعراني في «كتاب الميزان» عن السيوطي (المتوفى سنة 911 هـ / 1505م) حسب التصنيف التالي: «المجتهد المستقل» الذي يستقي رأسا من مصادر الشريعة كالأنمة الأربعة المؤسسين، و«المجتهد في المذهب أو المجتهد المنتسب» الذي يستدل على الأحكام التي وضعها أحد الأنمة الأربعة، كتلميذين مباشرين من تلاميذ الشافعي هما البويطي (المتوفى سنة 231 / 845) والزنبي (المتوفى سنة 264 / 877)، ثم «مجتهد الفتوى» الخلق بأن يستمد من أحد أحكام الإمام أو تلاميذه رأيا يرجحه كما فعل الشافعيان الرافعي (المتوفى سنة 633 / 1226) والتووي (المتوفى سنة 676 / 1278). ومهما كان التصنيف المذكور، فهو يدور في فلك محدود ولا يتناول إلى مراجعة جذرية لأصول الفقه التي تجمعت في ممارسات العلماء على مر الزمن. وهكذا غابت مفاهيم هامة، يحتاج إلى إحيائها العصر الحديث، لاسيما مفهوم التجديد، ومفهوم السياسة الشرعية، ومفهوم المصلحة. ويحاول الطهطاوي بعث شيء من المرونة في الفقه يشي على المذهب الحنفي - مذهب الدولة - مع أنه شافعي، فهو يريد كسر الالتزام بمذهب واحد. ويعيد النظر في تحريم «البدعة»، ويلحّ

(49) رفاة الطهطاوي، القول السديد في الاجتهاد والتجديد، ملحق العدد الخامس للسنة الأولى من مجلة روضة المدارس، 15 ربيع الأول 1285/15 جوان 1870، 24 صفحة. ونشرته في كتيب مستقل - مطبعة وادي النيل بالقاهرة، 1871/1287.

(في المرشد الأمين) على أن الله قد أكرم الإنسان وزينه بالعقل الذي يميز بين الحسن والقبيح، والضار والنافع، والخطأ والصواب، وجعل سبحانه وتعالى الإنسان المتصف بالقريحة الذكية والملكة القوية، موقفاً لتحصيل العلم واستفادته واستنباطه وإفادته» (50).

من هم العلماء ؟

إنه يوقن بأن «العلماء» في مصر قد احتكروا بغير حق لقب العلماء، فالعلماء في فرنسا من طراز آخر، باحثون مختصون في علوم تجريبية اجتازوا أعلى امتحاناتها، لا رجال الكنيسة (51). وهذا ما أفصح عنه في «مناهج الألباب»، حيث قسم طائفة العلماء إلى ثلاث طوائف : علماء الحقيقة، وهم ما درجنا على وصفهم بالعلماء أو الشيوخ، وعلماء الشريعة أي الفقهاء، وعلماء «الحكمة والأمور النافعة»، وهم خريجو المدارس الحديثة، فعليهم ينطبق ذلك اللقب الجليل الذي كان مقصوراً على «رجال الدين».

ويتجنب رفاعة في رسالته مصادمة الجمود لدحضه، بل يواصل ما عرفناه في أسلوبه من اللين والحسنى، ويتسلل بأفكاره خلال ركاب من أسماء السابقين وأقوالهم، ومن الحكم والأمثال الماثورة. بل يتوخم لغة الفقهاء ومصطلحاتهم في صياغة وأيه المناقض. فالمجدد عنده، في زماننا، غير الفقيه المنفرد، والأرجح أن يكون «ولي الأمر»، وجملة مستشاريه من «الصلحاء والحكماء». ولكي يتمكن هذا المجدد من تنفيذ «السياسة الشرعية»، الملائمة للواقع المتشعب المتغير، يحق له أن يبيح «الواجب»، وأن يوجب «المباح»، وأن يأمر «بالتوافل». فعلى الفقيه أن يعالج أوضاع الأمة، وأن يطمح مع ولي الأمر إلى العدل والمصلحة العمومية (52).

(50) رفاعة الطهطاوي، الرجوع الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة (أنفا 44)، 2 / 400.

(51) رفاعة الطهطاوي، تخلص الإبريز، (أنفا 33 ص 102).

(52) انظر عودة رفاعة الطهطاوي (أنفا 33 ص 222).

أراد الطّهطاوي أن يحرك - في رفق - مسلمات ركبت في أذهان العلماء. إن القول السديد في الاجتهاد والتجديد، إهابة مستمرة بالعقل، وتدرج من حجة إلى حجة، في سياق انتقالي تتناثر فيه شذرات التراب. هنا العقل والنقل قد اجتمعا في خطّ واحد مستقيم أفلح الطّهطاوي في رسمه، بعد ازدواجية توازيهما - في ذهن الأزهرى الباريسي معا - كما لاحظنا مسبقا في صراحة تقديمه الكتاب، التعريبات الشافية لمريد الجغرافية، (الذي أصدرته بولاق سنة إصدارها، تخليص الإبريز، : 1834) ⁽⁵³⁾. ورغم التحام المعقول والمنقول في القول السديد، وقد سارع الطّهطاوي بإعادة نشره في كتيب مستقل لتيسير تداوله - ظلّ العلماء، على تزمّتهم، متشبّثين بأغراضهم الضيقة القريبة المعهودة، ولم يستجيبوا لاجتهاد انفتح بابه أمامهم.

ويقال إنّ الخديوي استدعى رفاعة الطّهطاوي، وسأله أن يقنع المشايخ، بتأليف كتاب في القانون مستمدّ من الشرع، فتحنّى رفاعة - وهو أدري بمجهودهم - معتذرا بشيخوخته ودنوّ أجله. يروي تلك المأساة محمد رشيد رضا ⁽⁵⁴⁾ في مقال غاضب عنوانه «علماء الأزهر والمحاكم الشرعية»، هذه بدايته :

«قعد أهل الأزهر عن إجابة طلب إسماعيل باشا الخديوي تأليف كتاب في الحقوق والعقوبات موافق لحال العصر، سهل العبادة، مرتّب المسائل على نحو ترتيب كتب القوانين الأوروبية. وكان رفضهم هذا الطلب هو السبب في إنشاء المحاكم الأهلية، واعتماد الحكومة فيها على قوانين فرنسا، وإلزام الحكّام بترك شريعتهم [...]».

(53) النّص في المرجع السابق ص 244.

(54) محمد رشيد رضا (أنفا 2)، 620/1 - 622. «حدثني علي باشا رفاعة قال : «إن إسماعيل باشا لما ضاق بالمشايخ ذرعا، استدعى والده رفاعة بك وعهد إليه بأن يجتهد في إقناع شيخ الأزهر وغيره من كبار الشيوخ بإجابة هذا الطلب. وقال له : إنك منهم ونشأت معهم، فأنت أقدر على إقناعهم، فأخبرهم إنّ أوربا تضطرنني - إذا هم لم يجيبوا - الحكم بشريعة نابليون. فأجابته رفاعة : إني يا مولاي قد شخت ولم يطعن أحد في ديني فلا تعرضني لتكفير مشايخ الأزهر إياي في آخر حياتي وأقنني من هذا الأمر، فأقاله..»

وليس إبطال هؤلاء العلماء للشرعية بعد إجابة طلب إسماعيل باشا بأعجب من اعتذارهم عنه وتعلّهم فيه. إنهم تعلّوا بل احتجّوا بأنهم يحافظون بذلك على الشرع وطريقة سلفهم الأزهري في كيفية التّأليف، وهو أن يكون الكتاب مؤلفاً من متن وشرح وحاشية، وعند زيادة البيان والتّحقيق تضاف إليه التّقارير. فهذه هي سنة المشايخ المالوفة، وتأليف كتاب أو كتب يقتصر فيها على القول الصّحيح، ويجعل بعبارة سهلة مقسّماً إلى مسائل تسرد بالعدد على كيفية كتب القانون، من البدع الهادمة لتلك السّنة التي جرى عليها الميّتون من عدّة قرون !!».

الحكم الطّبيعي قبل تشريع الشرائع

والحقّ أنّ الطّهطاوي - بوفاته سنة 1873 - لن يشهد إنشاء المحاكم الأهلية، سنة 1883، وانزواء الشريعة في «المحاكم الشرعية»، إذ ذاك مع قصر اختصاصها على الأحوال الشخصيّة والأوقاف، ولن يشهد إنشاء «المحاكم المختلطة»، رسمياً سنة 1876 بعد المفاوضات الدوليّة العسيرة التي عاصرها⁽⁵⁵⁾. ولكنه لم يغادر الحياة الدّنيا قبل أن يستكمل اجتهاده :

لقد لازمته حرّية التفكير التي سرت في ذهنه وهيّجت خواطره منذ دراساته في باريس، وتمرّسه هناك بفلسفات القرن الثامن عشر الذي أعاد تنظيم المجتمع، ولا سيما بمفهوم «الحقوق الطّبيعيّة»، الذي وقع من نفسه موقع الماء من «ذي الغلّة الصّادي»، كما يقول الشّاعر. ومازالت مطارق «الحقوق الطّبيعيّة» تطرق وعيه. فقد استأثرت بتحريكها، وأدامت ضربها في سريره، قوّة إيمانه بالقدير على كلّ شيء سبحانه ربّ العالمين. وتغلغل ذلك المفهوم الوضّاح في جوارحه وهو يترجم بشغف

(55) عبد الرحمن الرافعي، عصر إسماعيل، القاهرة، لجنة التّأليف والترجمة والنشر، مكتبة النهضة المصريّة، د. ت. 238/2 - 253 عن إلغاء المحاكم الشرعيّة في مصر سنة 1956.

انظر: Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age, 1798 - 1939*, London, Oxford university Press, 1962, p. 153.

- دون تكليف خارجي من أحد - كتاب بورلماكي الذي اجتذبه بصفاته ومثاقته النظرية. توثبت في حافظته آيات من سورة فاطر : «الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رسلا، (35 : 1)، ومن سورة الروم : «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، (30 : 29)، ومن سورة طه : «قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا، (20 : 72)، ومن سورة الملوك : «ما ترى في خلق الله من تفاوت فأرجع البصر هل ترى من فطور، (67 : 3) ... إن الإسلام دين الفطرة. وتلك فكرة تأسيسية راحت تختمر في عقله، فلولا إرادة الخالق الوهاب لما تمتع الإنسان بطبيعة تؤهله للتمييز بين الخير والشر، طبيعة جامعة لصفات الإنسانية - التي تشمل سائر الناس، ومن ثمراتها إقبالهم على العيش الكريم في المجتمع بمشاعر التساوي والحرية والإخاء، في ظلّ العدل الضامن لسعادتهم ونموهم وازدهارهم. وانتهى برفاعة الطهطاوي تفاعل الفكر إلى جراءة الإقدام على خطوة أخيرة يخطوها، وهي التصريح بالتماهي الذي أدركه في تجربته بين الحقوق الطبيعية وأصول الفقه، فهذه وتلك متطابقتان في الهدف على اختلافهما في المنطوق. وها هو ذا يفرد فصلا بعنوان «في الأحكام الطبيعية المستندة قبل التشريع، إلى العقل، يدرجه في كتابه «المرشد الأمين» (1872). وهو لا يسمي بورلماكي، فقد أصبح المنطق منطقاً الخاص، واتحد في ضميره بجذور عقيدته - ونسبة الكلام إلى بورلماكي من شأنها أن تضيق الفسحة، وأن تحدّ أمداد المنظور بتاريخ معين ومكان معين وفلسفة معينة. على أننا نتعرف عبارات بورلماكي منذ أن يستهلّ الطهطاوي بيانه :

«الحكم الطبيعي المستند إلى العقل، هو في أصله، قبل تشريع الشرائع، مدار العالم، ومجرى قوامه، وهو النظام الذي وضعته الحكمة الإلهية في القوى البشرية، وجعلته مشتركاً بينهم، مستوياً فيهم، ليميزوا فيه المباحات، بدون نظر لقوانين بلد دون أخرى، ولا لقوانين مملكة دون ما عداها [...]».

وأغلب هذه التّواميس الطّبيعيّة لا يخرج عنها حكم من الأحكام الشّرعيّة. فهي فطريّة خلقها الله سبحانه وتعالى من الإنسان وجعلها ملازمة في الجود، فكأنّها قالب له نُسجت على منواله وطبعت على مثاله، وكأتما هي سطّرت في لوح فؤاده بإلهام إلهي بدون واسطة، ثمّ جاءت بعدها شرائع الأنبياء بالواسطة وبالكتب التي لا يأتياها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. فهي سابقة على تشريع الشّرائع عند الأمم والملل، وعليها في أزمان الفترة العتيقة تأسست قوانين الحكماء الأوّل، وقدماء الدّول. وحصل منها الإرشاد إلى طريق المعاش في الأزمنة الخاليّة، كما ظهر منها التّوصّل إلى نوع من انتظام الجمعيّات التّأنسيّة عند قدماء مصر والعراق وفارس واليونان، وكان ذلك من لطف الله تعالى بالنّوع البشري، حيث هداهم لمعاشهم بظهور حكماء، فيهم يفتنون القوانين المدنيّة، لاسيما الضّروريّة، كحفظ المال والنّفس والنّسل، وهذا الأخير هو حكمة عظيمة في الفطرة التي فطر النّاس عليها، (56).

أصول الفقه، وأساس الحقوق الطّبيعيّة.

ويدلي رفاة الطّهطاوي بمعادلته الخطيرة بين «الحقوق الطّبيعيّة»، و«أصول الفقه»، لا في حديثه عن «أنواع العلم». - حيث صنّف العلوم تصنيفاً عامّاً في ختام كتابه هذا التّربوي الغزير - بل في فصل سابق، شهير بعنوانه ذي الدّلالة : «في تمدّن الوطن»، ممّا يضيف إلى موضوعيّة النّصّ توجّهاً تقدّمياً تجديدياً، ينصح عنه المؤلّف في فقرة تاليّة إذ يقول : «من أسباب التّمدّن في الدّنيا التّمسك بالشّرع، وممارسة العلوم والمعارف». وأمّا في صدر الفصل فيكتب :

(56) الأعمال الكاملة (أنفا 44) ص 479/2 - 481.

«ومن زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يسمّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قراعد عقلية، تحسنا وتقبيحا، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بفروع الفقه يسمّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية» (57).

وإذا أردنا أن نسأل الطهطاوي ماذا يقصد بمبحث أصول الفقه على وجه التحديد، وجدنا جوابه في استعراضه «أنواع العلوم» : إنه «أدلة الفقه الإجمالية، وطرق استفادة جزئياتها، وحال مستفيديها. وقيل معرفتها، وفائدتها : نصب الأدلة على مدلولها، ومعرفة كيفية الاستنباط منها». ويوجز في تعليقه مهمة أصول الفقه بأنها «تمهيد قواعد كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام» (58).

لقد فطن الطهطاوي إلى التشابه بين بناء نظرية «الحقوق الطبيعية» وبين «أصول الفقه» من حيث شكيلات الاستنباط، أي حركية التدرج من المقدمات إلى النتائج عند الاستشهاد بوقائع مختلفة في نصوص متعددة، وضم بعضها إلى بعض لاستصدار الحكم مستندا إلى تلك القاعدة النصية.

إنه يرى - من منطلق «الأدلة الإجمالية» و«القواعد الكلية» - ارتباط مبحث أصول الفقه بمبحث الحقوق الطبيعية. وربط مفهوم القاعدة على هذا النحو العريض الشامل بمفهوم الطبيعة، توسيع للنظرة إلى المجتمع - الذي اتسع واقعا في العصر الحديث بازدياد عدد الدول والسكان -

(57) نفسه 469/2.

(58) نفسه 710/2 - 712.

وترتيب لظواهر هذا المجتمع النامي في إطار يشمل إنسانية الناس جميعا، إلى أبعد حدود حياتهم المتشابكة المصالح. ويتجلى في هذا البسط ذاته فضل الخالق على الخليفة، مما يبعث الناظر في أوضاع الخلق إلى أن يربط القواعد الاجتماعية المستحدثة ربطا أعم، وأتم، بمبدأ العقل الثابت.

عودة جديدة إذن للأصول. بقصد إدراك ما في نصوص الشرع من إرادة الترشيد. عودة جديدة لفهم تلك النصوص، ولبناء معانيها بما يوافق مقتضيات حياة الإنسان المعاصر. إن توسيع فكرة القاعدة مبدأ تأسيسيا للمشروع : فعلى أرضية الروابط بين الإنسان وبين الطبيعة تتلاقى القواعد المختلفة، أي عموميات فكرة القاعدة. وعلى هذا المستوى الرحيب يستقيم فهم النصوص الدينية. وتتجاوب في ذاكرة الإمام آيات حكيمة : «إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون، (سورة يونس 10 : 44)، «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون، (سورة المائدة 5 : 47). وإذا تأسست أصول الفقه على الحقوق الطبيعية أي على إنسانية الإنسان، فستسود قيم الحرية والمساواة والإخاء بدلا من التفرقة العنصرية والطبقية، ومن التمييز بين لون آدمي ولون، أو بين ذكر وأنثى (59).

أولوية العقل

ولا يمكسك الطهطاوي عن التنبيه إلى أولوية العقل. إنه المنسق بين النصوص للإحاطة بمقومات جزئية تتماسك حتى تكتمل في نظام منسجم يكفل إدارة المجتمع وحقوق الإنسان في آن واحد. «فالحالة

(59) سامي الديب أبو ساحلية، «حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام»، دراسات عربية، بيروت، عدد مارس - أبريل 1992، ص 3 - 30 وللمؤلف، وهو متخصص في القانون، كتاب بالفرنسية جامع «المسلمون وحقوق الإنسان : الدين والقانون والسياسة، دراسة ووثائق، : S. Aldeeb Abu - Sahlieh, "Les Musulmans face aux droits de l'homme : religion, droits politiques. Etude et documents" Bochum, Winkler, 1994.

التأنيسية للإنسان، والاجتماعات البشرية للتحضر والعمران، هي حالة فطرية للأدمي من أصل ولادته وخلقته. وهي فيه جبلة وغريزة طبيعية. فبالنطقة الموجودة فيه من أصل الفطرة، يمكنه إعمال قواه العقلية بإمعان الفكرة، فيسعى لما فيه التمدن والحضارة، ويبذل جهده بحوز ما ينتج عن التمدن، بالبراعة والمهارة،⁽⁶⁰⁾.

هكذا يخرج الطهطاوي على الجمود، بل يحطم أساسه، ليشيد الصرح على أساس عقلي سليم⁽⁶¹⁾.

* * *

تطبيق الطبيعة على الشريعة : عبد الله النديم

ورغم عناد العلماء، وانصرافهم عن هذا التجديد الجذري - الذي أوضحه الطهطاوي - إلى صغائر الأمور وتفاهات القشور، نسمع في دوائر المثقفين - بعيدا عن الأهر - صدى للحقوق الطبيعية، مقرونة بالفقه والشرع. فقد كتب عبد الله النديم (1845 - 1896) الملقب بخطيب الثورة العربية - وهو أديب شعبي شديد الذكاء، حاضر البديهة، لاذع النكتة - رسالة سماها «الفكرة المطبوعة في تطبيق الطبيعة على الشريعة»، وذكرها في مطبوعته «سلافة النديم»، إلا أن تلك الرسالة فقدت ضمن ما فقدناه من كتاباته⁽⁶²⁾ ومعروف أن عبد الله النديم أفلت من السلطات غداة هزيمة جنود عرابي في «تلّ الكبير»، واجتياح الإنجليز أرض مصر (13 سبتمبر 1882)، وأفلح بذلك في النجاة من الحكم عليه بالإعدام، وظلّ مستخفيا في الأرياف طوال عشر سنين. وقد طلب أثناء تلك المدة

(60) الأعمال الكاملة (أنفا 44) ص 312/2.

(61) عودة رفاعه الطهطاوي (أنفا 33) ص 250 - 265.

(62) علي الحديدي، عبد الله النديم خطيب الثورة، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1962.

(سلسلة اعلام العرب 9)، ص 40.

كتب رفاة الطّهاوي. وحين استطاعت الشرطة إلقاء القبض عليه، وجدت في حوزته، ضمن كتب قليلة حملها في تنقله، كتاب «الجغرافية العموميّة، الذي عرّبه رفاة عن ملطبرون - أي العالم الدّمركي المفتون بالثورة الفرنسيّة (Malte - Brun) (1775 - 1826) (63).

محمد عبده يستلهم الطّهاوي

وسبقه إلى التّحقي - في بداية الثورة العربيّة التي الذي اصطلّى بنارها أيضا - الأستاذ الإمام محمد عبده (1849 - 1905)، وفي بيت رفاة الطّهاوي نفسه، الذي بات اسمه مرادفا لتلك الصّحوة الوطنيّة الكبرى، وإن مات قبل تفجّر الأحداث. فعندما انقلبت الحمومة الخديويّة على المعارضة، ونفت جمال الدين «الأفغاني»، من مصر سنة 1879، نفت كذلك محمد عبده إلى قريته «محلة نصر»، بمركز شبراخيت من مديرية البحيرة. «فأطاع الأمر، وإذ لم يُمكنه الحياة في الأرياف عاد إلى مصر، فكان يمكث عامّة نهاره بدار المرحوم رفاة بك، يتمتّع بكتبه، ويدخل القاهرة في اللّيل متنكّرا، (64) وكان يعتني بمكتبة رفاة وقتنذ ولده علي فهمي رفاة، وفيها نحو ألف مجلّد أكثرها مخطوطات.

وفي الكتابات الكثيرة التي راجت عن محمد عبده، تناول المؤلفون نضاله مصلحا للسياسة والمجتمع، ومجتهدا في الفقه، وموقظا للعقل إزاء التقليد العقيم، ولكن لم يفتن دارس واحد إلى الرّابطة الوثقي التي ربطته برفاة الطّهاوي. لقد اغتذى محمد عبده بفكر الطّهاوي حتّى أصبح برنامجا في الاصطلاح مصداقا لمنظومة تلك الرّسالة المغمورة «القول السّديد في الاجتهاد والتّجديد». ومّن تخصص في تنظير أفكار محمد عبده أحد أساتذتنا في الفلسفة بجامعة القاهرة،

Gilbert Delanoue, "Abd Allah Nadim (1845 - 1896). Les idées politiques et morales, d'un (63) journaliste égyptien", *Bulletin d'Etudes Orientales*, de l'Institut Français de Damas, t. XVII, 1961 - 1962, p. 75 - 100.

(64) محمد رشيد رضا (أنفا 2)، ص 976/1.

عثمان أمين⁽⁶⁵⁾، جمع شتات هذه الأفكار وردّها إلى مصدر واحد أطلق عليه اسم «الجوانية». دون أن يتعرّف في هذا المنظور مسيرة الطّهطاوي الحاسمة من «الحقوق الطّبيعية» إلى «أصول الفقه». تشهد بذلك مصطلحات «الجوانية» التي يعتمد عليها عثمان أمين في نصوص محمّد عبده : «كالوجدان الصادق»، و«الإلهام»، و«المحبّة» التي يجب أن تؤلّف بين أعضاء الأمة، إلى جانب تنديده «بالغلو في الدين»، ومجاهرته بأنّ الشريعة لم تنشئ الخير، لأنّ الخير كان معروفا قبل النبوّة، وإنّما جعلته النبوّة فرضا (فالخير هو «المعروف» في مقولة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» حيث الإنكار ضدّ التعريف). وفي لغة محمّد عبده، تدلّ «السنن» على ثبات نظام المجتمع الإنساني، ويؤدّي الإصغاء «للوحي» إلى بلوغ «تقوى الرّوح» الخ. كلّ ذلك يدور حول محور «الحقوق الطّبيعية»، وهو الخطّ الرئيسي الذي يمتد فقط من الطّهطاوي إلى محمّد عبده، بل يخترق حركة الإصلاح والتجديد التي شملت عصر النهضة، بمختلف مظاهرها.

مذهب محمّد عبده : «الجوانية» أم «المعتزلة» ؟

وفي الجيل الثاني لعثمان أمين نقرأ رسالة دكتوراه رصينة خصّصها - بالإنجليزية - مالكولم كير (Malcolm Kerr)، بإشراف الأستاذين مجيد خضّوري وجيب (Majid Khadduri, Sir Hamilton Gibb) لدراسة الإصلاح الإسلامي كما تمثله النظريّات السياسية لمحمّد عبده ومحمّد رشيد رضا، فنجد فيها فصلا طويلا مستأنيا عن «محمّد عبده والقانون الطّبيعي» (M. Abdulh and Natural Law, pp. 103 - 152)⁽⁶⁶⁾. غير أنّ ذلك الباحث المحقّق لا يذكر اسم رفاة الطّهطاوي، ويصعد في الزّمان رأسا إلى مذاهب «المعتزلة» و«الأشاعرة» ! هل للمؤرّخ أن يغض نظره عن العصر

Osman Amin, *Muhamad Abduh. Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire, (65) Imp. Misr, 1944.

Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform, the political and legal theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridā*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1966.

الحديث ؟ إن فلسفة «الحقوق الطبيعية» بنت العصر الحديث، وصانعة ثوراته الإجتماعية والسياسية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

أقرب إلى بيئة محمد عبده وعمله على إصلاحها أستاذنا عثمان أمين. وفي هذه السطور، يوجز الموقف الفكري للإمام :

«يرى الأستاذ الإمام أن الخطوة الأولى في كل مسعى فلسفي هي تنبيه الوجدان وإيقاظ الضمير، وإثارة روح النقد تمهيدا للفهم. ولذلك وجدناه في جميع أقواله ورسائله ومؤلفاته دأبا على مهاجمة «التقليد»، أي تقبل آراء الغير دون المطالبة بالدليل، ودون الالتفات إلى حق كل شخصي في استقلال النظر والفحص. ومن أجل هذا نراه دائم الإشادة بمبدأ «الاجتهاد»، أي الفكر المتحرر من كل عوائق، وشديد الحملة على المقلدين، حتى لنجده يصفهم أحيانا بما يقرب من الكفر والمروق من الدين. ذلك أن «أبواب الاجتهاد» لم تغلق كما زعم بعض الجامدين واهمين، وإنما هي لا تزال مفتوحة لجميع المسائل التي تثيرها الظروف المتجددة، ظروف المكان والزمان. فيجب ألا تكون الكلمة الأخيرة للنصوص البالية أو السلطات البائدة، بل للحياة النابضة، ولروح الترقّي المتصل، وتوحي المصالح العامة. فإن فكرا يكون مقيّدا بالعادات، مستعبدا للتقليد، لهو فكر ميت لا حياة فيه ولا قيمة له. والأستاذ الإمام يقول في إيجاز صريح شديد الدلالة : «الفكر إنما يكون فكرا له وجود صحيح، إذا كان مطلقا، مستقلا، يجري في مجراه الطبيعي الذي وضعه الله تعالى، إلى أن يصل إلى غايته». [١٠٠] ولخص محمد عبده رسالة حياته في أمرين : الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، ثم التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة» (٦٧).

(٦٧) عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي. القاهرة. وزارة الثقافة، أكتوبر

١٩٦١، (المكتبة الثقافية ٤٦) ، ص ٦٧ - ٧٢.

العقل، والعدل.. وتصدي محمد عبده للمقلدين، أو حنق المقلدين عليه، قد بلغ مداه عندما سأله - وهو مفتي الديار المصرية - واحد من أهل «الترنسفال» : هل تصح صلاة المسلم إذا كان الإمام من غير مذهبه ؟ فأجاب : «إن العبرة باعتقاد الإمام، فإذا كانت صلاته صحيحة في مذهبه جاز لمخالفه فيه أن يقتدي به». وهنا ثارت ثائرة العلماء على المفتي «لأنه مجتهد لا مقلد لمذهب، وحيث قد خرج عن التقليد المنصوص عليه في أمر التولية، فيرى العلماء أنه صار معزولا شرعا من وظيفة الإفتاء». ويكتب محمد رشيد رضا : «الشيوخ عقبة في طريق كل إصلاح، وحبّتهم الوهميّة المحافظة على الدين الذي لا يعرفه سواهم، وقوتهم غرور العامة بهم وتصديق دعاويهم. والحكومات تحترم دائما عقائد العامة وعاداتها وتقاليدها حقّا كانت أو باطلة، لنلاّ تهيج عليها الرأي العام. ولذلك كان صلاح العامة بالتربيّة الصحيحة والتعليم النافع مفضيا إلى صلاح حال الحكومة بالطّبع» (68).

العقل، والعدل. فهل تدعو مثل هذه المواقف من «الجهاد في سبيل مجتمع عادل، وتفكير تقدمي حرّ، إلى وضع محمد عبده في عداد «المعتزلة» ؟ (69) إذن فمنجي الشملي من «المعتزلة» حين يكتب، فما يكتب : «المثقف المظطلع بدوره الحقيقي في المجتمع هو الذي يخرج من غيبوبته ليعي الوضع العام على حقيقته في الوطن، فيجرؤ على النظر، ويجرؤ على الجدال، ويجرؤ على الحكم... ويجرؤ على تحطيم المذاهب الهرمة، ويجسر على وطء الهياكل المهذمة، فينشئ على

(68) محمد رشيد رضا (أنفا 2) ص 1/ 621 - 622 ، 671 . - عن شروط الاجتهاد : محمد عبد الله أبو النجا، علم أصول الفقه، القاهرة، محمد علي صبيح، 1966/ 1385 (الطبعة الخامسة)، ص 153 - 154 . عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، القاهرة، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، طبع دار الكتاب العربي بمصر، 1955 و ص 12 - 15 .

(69) Robert Caspar, "Le renouveau du mu tazilisme", Institut Dominicain d'Etudes Orientales (69) du Caire, *Mélanges* (MIDEO), IV/1957, p. 57 - 72.

انقاضها مذاهب جديدة تنسجم والحياة الجديدة، وهياكل يدخلها نور العقل، (70).

تفكير المعتزلة ومنهج محمد عبده

هل الدعوة إلى العقل والعدل عودة إلى «المعتزلة»، وإلى القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي ؟ صحيح أن المعتزلة اشتهروا بنزعهم العقلانية، فهم يبحثون وراء كل «صفة، لغوية عن «المعنى، الذي تترتب عليه أي «العلة». وينتهجون «قياس الغائب على الشاهد». وهم يسمعون أنفسهم «أهل العدل والتوحيد». ذلك أن العدل أرجح مبادئهم - أو «الأصول الخمسة، التي نعرفها من ردود خصومهم السنيين عليهم، وهي : التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالعدل صفة الله «العادل» - لا بمعنى نفى الظلم عنه حين يقضي، فقد وعد المؤمنين بالتعظيم وأنذر الكافرين بعذاب الجحيم (وذلك مبدأ الوعد والوعيد)، ولكن بمعنى أن كل ما يفعله الله للناس خير وإنعام، فهو القابض، العالم، الخلاق، الرازق الخ. وأما «المنزلة بين المنزلتين، فهي التماس للعدل أيضا، لأن المؤمن الذي اقترب كبيرة من الكبائر لا يمكن وصفه بالمؤمن ولا بالكافر، وإنما ينتمي إلى فئة وسطى ويوصف «بالفاسق». وقد يوزن المعروف والمنكر بميزان العدل. غير أن مذهب «المعتزلة، أصبح مرادفا لمذهب «العقل» منذ انقلب عليهم الخليفة المتوكل، وانصب على «العقل» معنى ذميم.

إن خطاب العقل عند محمد عبده تبسيط للمسائل، وتيسير للفهم، وحكمة أقرب إلى البداهة، كقوله في شرح حرية الإنسان : «الأفعال الإنسانية مختارة فيما أمرت به، وكما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا لعلم يرشده،

(70) منجى الشملي، في الثقافة التونسية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1405 / 1985، ص 73. من مقال عنوانه «دور المثقف في مجتمعنا، نشرته مجلة الفكر، جوان 1960.

كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته، (71).

تلك طريقة محمد عبده المفضلة في إيراد البراهين. فقد نحا نحو الاستناد إلى الوقائع الملموسة في إثبات الحقائق الإلهية، وتفسير الأصول، بدلا من التأويلات اللفظية العديدة التي يغرق فيها الفقهاء الملدون تصورات غيبية تند عن مدارك الناس. وهو يصدر في ذلك عن طبيعة الوعي الإنساني، أي عن اقتناعه بنظرية «الحقوق الطبيعية» التي تبدأ بخلق الله للإنسان وتمييزه بعقل يقوده إلى سعادته (72).

إنّ العقل والعدل دعامتان واضحتان يقوم عليها المجتمع الصالح في فكر محمد عبده كما تقوم «الجمعية التأسيسية» عند رفاة الطهطاوي. وقد واصل محمد عبده إرساء مثل المعادلات التي قرن فيها الطهطاوي مفاهيم الغرب بمفاهيم من تراثه، فطبق مفهوم المنافع العمومية، على مفهوم «المصلحة»، ورأى في «الشورى» نظام الديمقراطية البرلمانية، وفي «الإجماع» مفهوم الرأي العام. وليس الاجتهاد مباحا فحسب، بل إنه جوهرى لتجديد الأمة. هذه المعادلات - بالفتوى، والتفسير، والتعليم، هي أدوات ربط بين الشريعة والعصر، لمواجهة مجتمع يتغير.

المجتمع هدف الإصلاح

وإذا كان ابن خلدون قاسما مشتركا أعظم، من الطهطاوي إلى طه حسين، مرورا بمحمد عبده (73) فهو الدلالة على أن الطموح إلى العدل

(71) محمد عبده، رسالة التوحيد، نقلا عن عبد العاطي محمد أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978، ص 120.

(72) انظر مقال محمد عبده، العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية، في رشيد رضا (أنفا 2) ص 37/2 - 45.

(73) Charles C. Adams, *Islam and modernism in Egypt*, London, Oxford University Presse, p. 41, 121.

يقول إن محمد عبده، على إثر محاضراته عن ابن خلدون في دار العلوم سنة 1878، شرع في إعداد كتاب عن فلسفة الاجتماع والتاريخ، لم يُنشر، ولعل المؤلف لم يكمله.

والعدل، إنما هو طموح علماء المجتمع أساسا إلى خير أوضاعه - وابن خلدون رائدهم في تحليل المجتمع والتعريف بأطواره. والمشكلة التي اعترضت أجيال المصلحين في تاريخنا الحديث هي أنّ التحولات الاجتماعية السارية لم يتلاءم معها نظام الدولة السياسي القائم. وما التيار الإصلاحى - الذي اشتدّ وتسارع تقدّمه من الطّهطاوي إلى طه حسين - سوى محاولات متتابعة للوصول إلى الحلّ. زعماء الإصلاح إذن - بأوسع معاني الكلمة - هم الذين انبروا لتحقيق مشروع التغيير المنشود للمجتمع، وفتح على الحضارة الحديثة، بعلومها وثقافتها ونظمها السياسية وقيمها وقوتها.

إنّ المجتمع - بكلّ جوانب الحياة فيه - هو المقصود بالإصلاح. لذا يخوض الطّهطاوي مجال «البوليتيقيّة»، أي السياسة بترجمة «الشّروطة»، وبرواية «الفتنة»، التي شهدّها في فرنسا أي ثورة 1830، ثمّ يشترك محمّد عبده في الثورة العربيّة «لحماية الدّستور»، ويتولّى طه حسين الوزارة فيعمّم التعليم ليقاظ الشعب وتوعيته بجقوقه، ويظلّ حتّى نهاية «أيامه» مؤمنا بالثورة. وإزاء الشّعبيّة المتزايدة للإصلاحات الاجتماعيّة انهار نظام الحكم الملكي في بعض البلاد العربيّة - وكأننا استوردنا الثورة الفرنسيّة بعد قرن ونصف من اندلاعها في أوربّا وسرعان ما رفعنا علم «الاشتراكيّة»، وأصبح الطّهطاوي رائد «الاشتراكيّة»، في أطروحة أنور عبد الملك وعند كتاب جيله ⁽⁷⁴⁾ وظهر محمّد عبده بوجه اشتراكي لدارس جلا فكره السياسي ⁽⁷⁵⁾. وأمّا طه حسين، فتلقّى علم الاجتماع على مؤسّسه دوركايم، وتحمّس له، وأسهم فيه برسالة عن ابن خلدون سجّلها في السّوربون بإشراف دوركايم، وعاد لإصلاح المجتمع أصلا، وتفرّعت عن ذلك الإصلاح معاركه الفكرية وإبداعاته الأدبيّة، وكما يقول

(74) عودة رفاعه الطّهطاوي (أنفا 33) ص 2557 - 260.

(75) وأظهرت مواقفه الاجتماعيّة ميله إلى مناصرة قوّة العمّال ودفاعه عن العمل، حيث كان قد أصدر فتوى تتيح لهم حقوقا معيّنة على أصحاب العمل كأنّ يلجأوا إلى الحكومة لحمايتهم من استغلال صاحب العمل وغيرها، بعد إضراب عمّال السّجائر من ديسمبر 1899 إلى 21 فبراير 1900، عبد العاطي محمّد أحمد (أنفا 71) ص 74.

في ختام «الأيام» : «يعود صاحبنا إلى وطنه مؤمنا بالثورة التي نشبت فيه، ومؤمنا في الوقت نفسه بأن عبنا خطيرا من أعباء هذه الثورة سيقع على العلماء والمثقفين من أبناء هذا الوطن. فهم قد عرفوا تجارب الأمم، وعرفوا حقائق العلم، واستطاعوا أن يميزوا بين ما يمكن من الأمور وما لا يمكن. وهم القادرون على أن يقودوا الشعب إلى الخير،⁽⁷⁶⁾.

فهل توارى مفهوم «الحقوق الطبيعية»، وحلّ محله مفهوم «المجتمع» ؟ إنه لا يزال على كلّ حال من الأفكار القيادية.

* * *

نواة الحقوق الطبيعية

واليوم نستطيع أن نرى - تاريخيًا - كيف تطوّر مفهوم «الحقوق الطبيعية»، في البلدان التي كانت مهده. فقد طلع هذا المفهوم في أوروبا الغربية، أثناء القرن السابع عشر وبلغ عنفوانه في القرن الثامن عشر، وانتصر - بمبدأي العدل والعقل - على «الحق الإلهي للملوك، وأبدل به وثيقة «إعلان حقوق الإنسان، وسيادة الوطن. فلما انتصرت ثورات «الحرية»، في مختلف مقاطعات المنطقة وممالكها، وأخذ القرن التاسع عشر يواجه مشاكل المجتمع الذي هبّت عليه إذ ذاك رياح «الثورة الصناعية» وعصفت به، تنبّهت الأذهان إلى أثر العامل الاقتصادي في مجتمع الإنسان بعد أن تحرّر من سلطان الملوك. ونجّمت عن تداعيات العمل بالآلات مسائل تعقدت، كالأجور ورأس المال، والإنتاج الذي تألّب على تحجيمه بأصول العرض والطلب، فاستفز الاستهلاك، ودفع نحو التوسّع الدولي الشّرس، ومن هنا نشأ الاستعمار، واختلّ توازن المجتمعات المنشود مع هيمنة الدول

(76) طه حسين، الأيام، القاهرة، دار المعارف، 1972، ص 166/3، وبحسنا، نهضة أم نهضتان ؟، في ندوة طه حسين وتأصيل الثقافة العربية، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، أكتوبر 1998.

الصناعية سياسيًا على شعوب بعيدة مستضعفة، مما استتبع أولويات جديدة لوسائل المواصلات وتسليم الجيوش الخ...

لا شك أن «الحقوق الطبيعية» تنطوي على مبدأ العدالة، وتضع «الإنسان» في مركز الدائرة. ولكن نظرية الحقوق الطبيعية نظرية فلسفية لا علمية، فلا يستطيع رجل القانون أن يستند إلى ثوابتها، إذا أراد ترتيب الأحكام على وقائع دقيقة ضبطتها تلك الفلسفة. وجدير بالذكر أن اللجنة التحضيرية لتدوين القانون المدني الفرنسي سنة 1804 - وتلك هي المدونة المعروفة بقانون نابليون، وسيترجمها إلى العربية رفاة الطهطاوي - اقترحت استهلاك المواد الواردة بعبارة عامة مرجعية هذا نصها: «يوجد حق عالمي، ثابت لا يتغير، مصدر لجميع القوانين، ألا وهو العقل الطبيعي الذي يحكم كافة الناس». غير أن هذه العبارة حذفت، لا لانحراف فيها عن الصواب، بل لأنها باتت نافلة، مبتذلة، ولم يعد تكرارها ضروريًا⁽⁷⁷⁾. لقد انتشر هذا المعنى انتشار النار في الهشيم، وقضى واقعياً على الملكيات المتعجرفة. وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - الذي أعقب في فرنسا وثيقة الاستقلال الأمريكية وعممها - تأكيد لنظرية «العقد الاجتماعي». أي أن الناس - في أوروبا، استوعبوا تلك المقولة واستنفذوا مضمونها عند مطلع القرن التاسع عشر.

ولم يحدث مثل ذلك عند العرب والشعوب الإسلامية، حيث وقرت قدسية الشرع في نفوس الناس، وركدت عقولهم، واشتدت وطأة الفقهاء المتفردين بحفظ النصوص، والحريصين على صد كل اجتهاد في تأويلها تأويلاً قد ينال من سلطتهم على تصوير الدنيا والآخرة. فلما اطلع الأزهرى التجيب رفاة الطهطاوي على نظرية حقوق الإنسان المطلقة، وفهم كيف قامت على قاعدة «العقد الاجتماعي» ومبدأ «الحقوق الطبيعية»، اتضحت له الخطوط، فترجم كتاب بولماكي التأسيسي، واستوعبه، وقارن،

Jacques Leclercq, Du droit naturel à la sociologie, Paris, Spes, 1960, p. 1/28. (77)

وغاص إلى أعماق الإشكالية، حيث تكمن «أصول الفقه» التي يعرف كيف يزاولها، وانتهى إلى الحلّ الجذري وهو المطابقة اللازمة بين الحقوق الطبيعية وأصول الفقه. فالطبيعة البشرية في كلّ مكان وزمان، وعقل الإنسان، من صنع الخالق القدير.

الفطرة نقيض التقاليد البالية. محمد عبده والأجانب :
تولستوي، سبنسر (Spencer, Tolstoï)

عاش الطّهطاوي في ظلّ محمد علي وخلفائه عصر الاشتراكية التي نشأت في أوروبا تلبية لحاجات مجتمع أصابته هناك أدواء «الثورة الصناعية». بل تعاون على أرض مصر مع أتباع «سان سيمون» - أول المفكرين الاشتراكيين - ولكنه ظلّ متشبعا بثقافة القرن الثامن عشر. وورث عنه محمد عبده حكمة التّبصّر والاعتبار بطبيعة الإنسان. ولا أدلّ على قناعة محمد عبده حكمة التّبصّر والاعتبار بطبيعة الإنسان. ولا أدلّ على قناعة محمد عبده بهذه الفلسفة الأساسية من صدوره عنها، ولا سيما في علاقاته بالأجانب من أعلام عصره. لدينا رسالته إلى تولستوي، وهي مرآة لاستغراقه شخصيًا في «سرّ الفطرة، لتمزيق «حجب التقاليد» :

«أيها الحكيم الجليل، لم نحظ بمعرفة شخصك ولكنّا لم نحرم التعارف مع روحك. سطع علينا نور من أفكارك، وأشرقت في آفاقنا شمس من آرائك، ألقت بين نفوس العقلاء ونفسك. هداك الله إلى معرفة سرّ الفطرة، التي فطر الناس عليها، ووقفك على الغاية التي هدى البشر إليها. فأدركت أنّ الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم، ويثمر بالعمل [...] وشعرت بالشقاء الذي نزل بالناس لما انحرفوا عن سنّة الفطرة [...] نظرت نظرة في الدين مزّقت حجب التقاليد، ووصلت بها إلى حقيقة التوحيد، ورفعت صوتك تدعو الناس إلى ما هداك الله إليه [...]

إنا نسأل الله أن يمدّ في حياتك، ويفتح أبواب القلوب لفهم قولك، (78).

وفي سنة 1903، زار محمد عبده الفيلسوف الإنجليزي الذائع الصيت «هربرت سبنسر (H. Spencer) (1820 - 1903) بمدينة برايتون. ومع أن سبنسر كان من أوائل المنادين بوجوب إنشاء علم منهجي حقيقي هو «علم الاجتماع»، (الذي سيرى التّور على يدي دوركايم) فهذا ما كتبه محمد عبده في مذكراته عن حديثه مع ذلك الفيلسوف :

«ماذا حركت منّي كلمة الفيلسوف «الحقّ للقوّة، الخ. ؟ جاءت منه مصحوبة بشعاع الدليل فأثارت حرارة وهاجة فكر [...] هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيرا ممّا يفيد في راحة الإنسان وتعزيز نعمته، أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة الإنسان ويعرضوها على الإنسان، حتّى يعرفها فيعود إليها. هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتّى كان من الحديد اللّامع المضيء، أفلا يتيسّر لهم أن يجلّوا ذلك الصّدأ الذي غشي الفطرة الإنسانيّة، ويصقلوا تلك النفوس حتّى يعود لها لمعانها الرّوحاني ؟ حار الفيلسوف في حال أوربا وأظهر عجزه مع قوّة العلم فأين الدّواء ؟ الرّجوع إلى الدّين الخ.. هو الذي كشف الطّبيعة الإنسانيّة وعرفها إلى أربابها في كلّ زمان ولكنهم يعودون فيجهلونّها» (79).

لا شكّ في أنّ هربرت سبنسر كان شيخا فانيا - ولكن لا بدّ لنا من ملاحظة هذا التّفاوت الزّماني في التّطوّر الفكري بين عقلية قائد ثقافي مصري وفلسفة قائد ثقافي أوربي سميت «بالتّطوريّة، لبحثه المتبحّر في تفاصيل الوظائف الفرديّة ومدى اندماجها عضويا في

(78) النّصّ الكامل لرسالة محمد عبده إلى تولستوي المؤرّخة في 8 . 4 . 1904. رشيد رضا (أنفا 2)، ص 2/623.

(79) نفسه، ص 869/1.

مقتضيات المجتمع⁽⁸⁰⁾. لن يستقيم تفكيرنا العلمي منهجياً إلا مع طه حسين. ولقارئ «في الأدب الجاهلي، أن يندهش من نصّ كهذا.

«ودّع الأدب وأقصد إلى أصحاب العلم الخالص فحدثني :
أستطيع صاحب الحيوان أو صاحب النبات أن يعرض لعلم الحيوان أو علم النبات ولما يأخذ لهذا العلم عدته من إتقان الطبيعة والكيمياء دون أن يأخذ بحظّ موفور من الرياضة والجيولوجيا والجغرافيا ؟ وهل يستطيع أن يأخذ بحظّ من هذا كلّ دون أن يظفر قبل كلّ شيء بهذه الثقافة المتينة العميقة الواسعة التي يحتاج إليها كما قدّمنا العالم والأديب والرجل المستنير؟ وهل نعرف عالماً فرنسياً خليقاً بلقب العلماء لا يتقن اللغات الحيّة الأوربية الرّاقية : ولا يأخذ بحظّه من اليونانية واللاتينية ؟

ثمّ حدثني بعد هذا، أظنّ أنّ هذا العالم الذي اتخذ هذه العدة وتسلّح بهذا السّلاح يستقلّ بعلم الحيوان و علم النبات، أو يفرغ لما يحتاج إليه في مادّته من الكيمياء والطبيعة والرياضة ؟ كلا ! إنّهُ يفرغ لفرع من فروع علم الحيوان، ويعتمد على ما يصل إليه أصحاب الطبيعة والكيمياء من التّنتاج العمليّة،⁽⁸¹⁾.

بين طه حسين وهيكّل : التحليل والطبيعة

وهل نأخذ على محمّد حسين هيكّل⁽⁸²⁾ الذي سبق طه حسين إلى باريس في صدر القرن العشرين، وألف «زينب» التي قيل إنّها أوّل رواية في الأدب العربي، والذي سيستكتب صفوة المثقّفين في صحيفته «السياسة

Anouar Louca, *Voyageurs* (5 أنفا) p. 152 - 131.

(80)

Jacques Leclercq, *Du droit naturel à la sociologie* (78 أنفا) p. 2/15.

(81) طه حسين، في الأدب الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، طبعة 1975، ص 21.

Bader Johansen, Muhammad Hussain Haikal, *Europa Und des Orient in Weltbild eines ägyptischen Liberalen*, Beyrouth, 1967. (82)

الأسبوعية، ثم يتولّى قبل طه حسين وزارة المعارف - هل نأخذ عليه أنّه استكشف خلال دراسته الحقوق بأوربّا عبقرية «روسو»، فتأثّر بفلسفته في حكمة الطبيعة وفي إبداع «العقد الاجتماعي»، ونسي أن رفاعة الطهطاوي استخلص هذا «الإبريز» قبله بقرن كامل ؟ في كتابه «جان جاك روسو» يشيد هيكل برأي هذا المصلح في ضمير الأنظمة «للوجود الاجتماعي»، ويستشهد بقوله : «لا سبيل لتخلّص الأغلبية من هذا الشقاء إلاّ بعودة الإنسانية إلى حالتها الطبيعية»، ويعلّق :

«هذه هي الفكرة القائدة في كتب روسو كلّها وعلى أساسها وجه النقد المرّ لما اعتقده خروجاً على الطبيعة من علوم وفنون ومناظر وملاء وسوء تربية الناشئة وتحميم الاستبداد في رقاب البشرية على أساسها، كذلك وضع قواعد الإصلاح التي اعتقد وجوب الأخذ بها لإسعاد الإنسانية. على أن فكرته في الإصلاح لم تكن فكرة تدريجية تبدأ عند الأنظمة الحاضرة وتسعى لتحويرها رويدا رويدا في اتجاه معين، ولكنها كانت فكرة متطرفة ثورية ترمي إلى هدم نظام وإقامة نظام جديد على أنقاضه أن يقوم هذا النظام الجديد على مقتضى إلهام الطبيعة ووحياها) والعيش على مقتضى الإلهام الطبيعي» (83).

أليس إصرار هيكل بعد محمّد عبده على الرجوع إلى المصدر الفكري الحافز لرفاعة الطهطاوي دليلاً على أن المشكلة - مشكلة «أصلح الأنظمة للوجود الاجتماعي» - مازالت قائمة ؟ ومع ذلك فقد قدّم

(83) محمّد حسين هيكل، جان جاك روسو، حياته وكتبه، القاهرة، دار المعارف 1978 (الطبعة الثالثة)، ص 10. من إهداء الكتاب :

«إلى مصر الحرة : إلى القلوب الخفاقة بمعاني الحرية والعدالة والإخاء / إلى النفوس التي تأبى الضيم / إلى العقول التي ترفض قيود الفكر / إلى كلّ مصري جدير بهذا الاسم رجلاً كان أو امرأة أقدم هذا الكتاب صورة لأب من آباء الحرية والمساواة، وقديس من قديسي العدالة الاجتماعية الصحيحة [...] وأرجو أن تجد مصر من بين أبنائها البررة من يقوم بتحقيق الأفكار الصحيحة فيه».

الطهطاوي حلاً جذرياً، بعد أن فكّر ملياً في مفهوم «الحقوق الطبيعية» برفقة بورلماكي، ورأى أنّ أصول الفقه خليقة مثلها بأن تشمل مصالح الناس جميعاً، في العالم الشّاسع بمختلف أوضاعه وأحواله، فتلك طبيعة الإنسان، الذي ميّزه الله بالعقل وكفل له السّعادة بالعدل.

الصّعود إلى الحداثة

قلّب المفكّرون لدينا موضوع «الحداثة» على وجوه كثيرة، فنّد كلامهم الحبيب الجنحاني، مبرزاً مطلب «العدل السّياسي». وما الحداثة في آخر الأمر؟ لقد اختلّطت نوازع النهضة العربيّة وتراكبت فيها عناصر شتية من التطلّعات : شذرات من عصر التّوير في أوربّا، ورواسب من التّراث وأضغاث ضلال قديم، وصياح عن حاجيات فرضها النّمو الاجتماعي والاقتصادي والانفجار السّكاني، بالإضافة إلى الغضب على ما استتبعته في منطقتنا جرائم الاستعمار. وثمة جدل عنيف حول القوميّة، والدين، والطّبقات في عالمنا العربي. وجيلاً بعد جيل.

تساءل زعماء الفكر عن أصول الحكم منذ «الفتنة الكبرى» وتأسيس الخلافة، حتّى بواكر «العولمة». كلّ هذا ينمّ عن سخط وقلق وتضارب، ولا ينفصل - بداهة - عن الأطوار التي نجتازها على الصّعيد الداخلي والدّولي...

وإذا كان «التّفكير في جوهره استقلالاً»، كما كتب منجي الشّملي في معمة التّجديد التي خاضها ⁽⁸⁴⁾، فما بالنّا نتساءل اليوم عن تعريف للحداثة، ونفتقد «أنسنة» المجتمع - حسب المصطلح الذي كرّره الحبيب الجنحاني، أي «التّأنّس» الذي أدرك

(84) منجي الشّملي، في الثقافة التّونسيّة (أنفا 70)، من مقالته «في سبيل الديمقراطيّة وحرّيّة التّفكير»، بمجلّة التّجديد، العدد الأوّل، فيفري 1961.

كنهه رفاعة الطّهطاوي ؟ ⁽⁸⁵⁾ ألا يكفيننا قرنان لدخول عصر
،الحداثة، ؟

لعلّ في تجارب الطّهطاوي مع بورلماكي ما يردّنا إلى أوّل
الطّريق، ويتيح لنا تفكيك أهمّ ما تشابك من العُقد برّد خيوطها إلى
أصل ما، امتدّت منه نحونا. ويطيب لي أن أستعيد عبارة رصينة لمنجي
الشملي في تقديمه الكريم لكتابي التونسي «عودة رفاعة الطّهطاوي،
مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن»، فقد استعرض فصول
الكتاب وقال عن «خاتمة المطاف» - وهي بحث ألقيته في سوسة تناول
هذه القضية : «وأما فصله الأخير، فهو ذوب الخطاب عن الطّهطاوي أو
هو فصل المقال».

(85) رفاعة الطّهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين (أنفا 44) ص 477/2 : «ثمّ إنّ الحديث
الشّريف، هو قوله صلّى الله عليه وسلّم، لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ
لنفسه»، يتضمّن الدّرجة العليا في العدل».